



## Cahiers d'Asie centrale

15/16 | 2007

Les islamistes d'Asie centrale : un défi aux États indépendants ?

---

# Les réseaux mystiques au Kazakhstan : entre *dhikr* et militantisme ?

Habiba Fathi

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/93>

ISSN : 2075-5325

### Éditeur

Éditions De Boccard

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007

Pagination : 223-261

ISBN : 978-2-7068-1986-5

ISSN : 1270-9247

### Référence électronique

Habiba Fathi, « Les réseaux mystiques au Kazakhstan : entre *dhikr* et militantisme ? », *Cahiers d'Asie centrale* [En ligne], 15/16 | 2007, mis en ligne le 22 avril 2009, consulté le 02 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asiacentrale/93>

---

**Habiba FATHI**

**Les réseaux mystiques au Kazakhstan :  
entre *dhikr* et militantisme ?**

Le terme de renouveau semble approprié pour décrire la situation actuelle de l'islam soufi au Kazakhstan. Ce renouveau soufi se développe au sein des multiples visages de l'islam centre-asiatique et met en scène des nouvelles communautés religieuses en quête de légitimation, même s'il est vrai que les activités de divers ordres mystiques apparus dans la région à des périodes anciennes avaient décliné, sans pour autant cesser d'être visibles. Dans la ligne de ce renouveau soufi, nous avons pu observer des recompositions dans les formes d'identification collective à la religion musulmane, dans l'accomplissement et le sens des rituels, dans la relation maître/disciple, dans la nature de l'autorité des figures charismatiques (*shaykh*) et dans la sacralisation de l'acte du croire. Il est important de souligner que ces recompositions se déploient dans un contexte national de sécularisation et de pluralisme religieux où l'islam n'est pas la religion officielle mais bien la religion majoritaire du Kazakhstan. Bien évidemment, d'autres facteurs non négligeables interviennent au sein de ces recompositions. Le renouveau soufi se place également sur le terrain identitaire et peut même acquérir une dimension contestataire d'ordre politique. Ce sont précisément ces facteurs énumérés ci-dessus que nous entendons analyser dans cette étude. Les questions qui nous intéressent ici sont les suivantes : existe-t-il un lien entre le développement des réseaux mystiques au Kazakhstan et le phénomène de l'islamisme dans l'Asie centrale ? Est-ce que les mouvements religieux se réclamant de l'islam dans l'actuel Kazakhstan sont susceptibles de se radicaliser ? Dans quelle mesure peuvent-ils s'orienter vers des dérives au nom de la *shari'a* (loi religieuse) ?

### Une tradition religieuse entre continuité et mutation

Les raisons qui permettent de parler d'un risque de radicalisation des réseaux mystiques dans l'actuel Kazakhstan, comme d'ailleurs dans le reste des pays voisins, résident dans la compromission des « hiérarchies » religieuses officielles avec les régimes d'Asie centrale. Elles coïncident également avec la réinterprétation de la tradition soufie par des *shaykh* vivant aujourd'hui dans des conditions sociales, religieuses et politiques fort différentes de celles qui prévalaient aux époques de l'apparition puis de l'évolution des confréries. Comme dans toute religion, le maintien d'un ordre religieux est entièrement lié à des règles de vie, à une éthique et à une codification des rites, autant d'éléments qui servent à lui donner une légitimité propre. Bien entendu, les confréries soufies de l'actuelle Asie centrale, tout en cherchant à reproduire les principaux traits du modèle ancien, se sont transformées. Ces transformations résultent autant des mutations sociales que des changements internes de la vie religieuse propre à ces cercles soufis. Tout en s'efforçant de reproduire les formes d'implantation proches des fraternités mystiques d'antan<sup>1</sup>, comme par exemple l'organisation confrérique de type constellaire fondée sur des appartenances corporatives — de nos jours représentées par les milieux des paysans, des étudiants, des enseignants, des commerçants et des hommes d'affaires —, les *shaykh* réactivent le charisme de leur ordre en portant une attention particulière aux groupes sociaux les plus vulnérables.

D'une manière générale, les *shaykh* soufis d'Asie centrale prônent un discours de défense de la *shari'a*. Ils invitent à opérer un « retour » dans l'histoire de l'islam centre-asiatique, histoire évidemment réinterprétée et mythifiée, pour y rechercher des éléments qui leur fourniraient de meilleures conditions d'une renaissance religieuse et culturelle adaptée à un nouvel environnement sociopolitique. Dans cette perspective, les *shaykh* participent à la dynamique de la réislamisation de la société. Ils aident à l'encadrement moral des individus en insistant sur la nécessité d'observer les normes religieuses. En s'imposant comme des véritables chefs spirituels, ils contribuent à favoriser une stricte observance des recommandations religieuses dans le quotidien. S'ils identifient l'essor de l'islam à un « retour » d'une culture traditionnelle centre-asiatique, leur action traduit pourtant un défi aux régimes de la région : comment changer la société musulmane en lui substituant un modèle s'inspirant d'une tradition soufie ?

Il n'est pas sans intérêt de rappeler que, dans l'histoire de l'Asie centrale, le soufisme, notamment la Naqshbandiyya, ne représentait pas seulement un courant mystique de l'islam mais également une idéologie de

combat politique<sup>2</sup>. En effet, un des objectifs majeurs de la Naqshbandiyya consistait à instaurer la suprématie de la loi religieuse dans tous les domaines de la vie<sup>3</sup>. De même, les maîtres soufis d'antan, tout comme les premières figures maraboutiques du Maghreb, étaient des hommes de prédication et de *jiḥād*<sup>4</sup>. Loin de nous l'idée d'assimiler les *shaykh* des diverses confréries soufies d'Asie centrale à des partisans du *jiḥād*<sup>5</sup>. Cependant, leur statut soulève bien la question de leur potentiel activisme politique. À noter que cet activisme politique a été attesté chez certains d'entre eux, en particulier chez ceux appartenant aux cercles *qadiri* et *naqshbandi* de la partie ouzbèke de la vallée de la Ferghana au début des années 1990<sup>6</sup>. À Andijan, ville ouzbèke de cette vallée, certains adeptes de la confrérie dite *naqshbandiyya-mujaddidiyya* — introduite en Ouzbékistan durant ces mêmes années 1990 par un *murid* du *shaykh* Ahmad-Efendi originaire de Turquie — voulaient appliquer la *shari'a* dans leur ville, ce qui selon eux ne pouvait se faire qu'avec le renouveau de la confrérie (*tariqa*)<sup>7</sup>. Et en ce qui concerne le Kazakhstan, l'activisme de quelques groupes religieux a été souligné dès 1998 par certains chercheurs kazakhs, qui ont assimilé la *tariqa yasawi* à un groupe radical<sup>8</sup>.

On s'appuiera sur des observations réalisées sur la base de la pratique de l'« observation participante » et d'entretiens réalisés durant l'été 2003<sup>9</sup>. Ces observations ont essentiellement porté sur deux réseaux mystiques particulièrement actifs dans le sud du Kazakhstan. Il s'agit de celui de l'ordre *yasawi*, dirigé par le *shaykh* kazakh Ismatullah Maqsum. Il s'agit également de la branche *naqshbandi*, dite *husayniyya*<sup>10</sup>, dirigée, elle, par Hazrat Ibrahim, un *shaykh* ouzbek originaire de Kokand (Ouzbékistan), dans la vallée de la Ferghana. Cette branche, liée au nom de Khalifa Husayn (*shaykh naqshbandi* de la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle), est l'une des rares à être parvenue à survivre au régime soviétique<sup>11</sup>.

L'enquête de terrain a été réalisée dans la partie méridionale du Kazakhstan, qui correspond à quatre régions administratives ayant chacune une capitale ou un centre : région de Qizil-Orda (Qizil-Orda) ; région du sud du Kazakhstan (Tchimkent) ; région de Jambul (Taraz) ; région d'Almaty (Tadylkurgan). Ces lieux d'enquête ont été volontairement sélectionnés pour les deux raisons suivantes. La première est liée à la situation géographique de cette zone du Sud qui, par opposition à celle du Nord en partie peuplée de Russes ou d'Européens (Ukrainiens, Allemands), représente un foyer traditionnel de culture islamique. La seconde tient au processus même de diffusion de l'islam dans l'actuel territoire du Kazakhstan ; en effet, chez les populations

kazakhes<sup>12</sup>, on sait que ce processus de diffusion de l'islam est apparu par vagues successives à diverses périodes de l'histoire grâce à l'action de prédicateurs soufis. Et aujourd'hui, il est intéressant de noter que le renouveau religieux observé depuis l'accession à l'indépendance du pays revêt encore une forme soufie. Ce renouveau soufi touche non seulement les lieux traditionnels de culture islamique liés à la sainteté et attachés à l'époque soviétique, mais s'étend désormais à d'autres régions du nord du pays.

L'étude des deux traditions soufies *yasawi* et *naqshbandi* a porté sur la structure de leur organisation et de leurs formes de mobilisation sociale dans les conditions actuelles d'expression de la vie religieuse sur l'ensemble du territoire du Kazakhstan. À travers l'examen de la relation entre le *shaykh* et sa propre « clientèle », l'étude a souligné une prédominance de la dimension thérapeutique<sup>13</sup> sur la tradition soufie à part entière. Sans nier le fait que les individus sont attirés par le caractère spirituel des *tariqa*, il faut toutefois reconnaître qu'une des principales ressources qu'offre aujourd'hui la tradition soufie est de nature identitaire. Ainsi, le rituel soufi (*dhikr*) s'inscrit à la fois dans la continuité et la répétition d'une tradition dans un nouveau contexte d'indépendance, d'autant plus qu'il imprègne profondément le corps et qu'il fait appel aux sens et à l'émotion. Il convient d'ajouter que l'enquête a été centrée non pas sur des mystiques accomplis mais plutôt sur des disciples qui étaient dans la phase initiale de leur expérience spirituelle. Ces disciples appartenaient à la tranche des 18-35 ans et venaient donc de s'insérer dans la communauté soufie (*ta'ifa*).

L'attrait exercé par les réseaux soufis sur des jeunes s'inscrit dans un contexte généralisé de sérieuses difficultés socioéconomiques auxquelles toutes les sociétés musulmanes centre-asiatiques sont confrontées depuis l'effondrement de l'URSS. Le renouveau religieux va de pair avec une quête spirituelle et se manifeste là où des régimes autoritaires discrédités semblent peu se soucier des aspirations religieuses et sociales de leurs citoyens. De plus, l'absence d'une véritable ouverture démocratique, ajoutée au mal-vivre social et culturel des populations musulmanes se sentant abandonnées par l'État, voire méprisées, incite de nombreux jeunes à se réfugier dans la religion pour y (re)trouver des repères et (re)donner du sens à leur vie. Aussi, l'expérience de plus d'une décennie d'indépendance et l'importation d'une culture de la mondialisation, perçue par les jeunes générations de musulmans comme étrangère à leur monde et souvent vécue sur le mode de l'agression, ont favorisé une nouvelle « classe » d'exclus appartenant à divers réseaux religieux.

### *Les réseaux mystiques au Kazakhstan : entre dhikr et militantisme ?*

Les deux réseaux mystiques étudiés ici fournissent non seulement à de jeunes adeptes des moyens d'atteindre la « Voie » de Dieu selon les procédés et les règles propres à chaque *tariqa* mais également des moyens de se transformer intérieurement pour atteindre un état de mieux-être. Cette démarche est caractérisée par un travail individuel « psyrituel », pour reprendre le terme de Françoise Champion<sup>14</sup>. Ces réseaux sont donc appréhendés dans le contexte général de l'essor d'une multitude de regroupements religieux aux tendances et religions variées<sup>15</sup> se disputant l'encadrement d'une jeunesse en mal de vivre<sup>16</sup>.

Un autre point important à souligner est le fait que le renouveau religieux des divers groupes ethnoculturels musulmans du Kazakhstan se déroule dans un contexte de mixité à la fois culturelle et confessionnelle. L'interpénétration culturelle des Russes observée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle<sup>17</sup>, l'acculturation, le renouveau orthodoxe russe et, enfin, l'essor des activités de toutes sortes de missionnaires chrétiens ou musulmans et de sectes<sup>18</sup> interpellent vivement les divers groupes ethnoculturels musulmans du pays, qui redoutent une dissolution de leur identité musulmane.

C'est dans un tel contexte de mixité culturelle et confessionnelle que certaines figures emblématiques des réseaux mystiques du Kazakhstan appellent les musulmans à renouer avec les racines spirituelles de leurs « ancêtres ». Aspirant à imiter le modèle de la figure spirituelle du Prophète Muhammad<sup>19</sup>, celles-ci mettent l'accent sur l'exemplarité des fondateurs de la Yasawiyya (Ahmad Yasawi, m. 1066-67) et de la Naqshbandiyya (Bahauddin Naqshband, 1317-1389), notamment sur la pérennité de leur tradition d'enseignement, y compris jusqu'à des périodes plus récentes, tout en recherchant des conditions modernes plus propices à une véritable renaissance spirituelle.

Bien que les confréries *yasawi* et *naqshbandi* soient toutes deux transnationales, la première est associée à l'identité kazakhe, la seconde à celle des Ouzbeks, alors qu'elles ont pourtant une racine spirituelle commune incarnée par le mystique Yusuf Hamadani (1048-1059). On ne peut saisir la portée des activités de ces deux réseaux mystiques sans les mettre en relation avec les autres courants de l'islam du Kazakhstan, voire avec les groupes non islamiques du pays. En effet, chaque réseau et courant religieux cherchent à recruter le plus grand nombre de fidèles pour légitimer l'existence de son groupe et, de fait, délégitimer celle des autres concurrents en considérant ainsi que lui seul incarne le « vrai islam ». Plutôt que de centrer l'étude sur une typologie de l'islam au Kazakhstan (islam d'État,

islam traditionnel, islam radical, islam des communautés soufies), nous nous contentons ici de présenter l'islam officiel et l'islam soufi.

• ***Une « hiérarchie » religieuse contestée***

Comme dans les autres pays d'Asie centrale devenus indépendants en 1991, au Kazakhstan, l'islam occupe une place centrale dans la consolidation de l'État-nation. La volonté des dirigeants du pays de construire un islam national se heurte non seulement aux difficultés liées au caractère multiconfessionnel et multiethnique<sup>20</sup> de l'État « kazakhstanais » mais aussi aux profondes divisions entre les diverses communautés musulmanes. Sur le plan numérique, les Kazakhs constituent le groupe ethnoculturel le plus important (53,4 %), les Russes majoritaires à l'époque soviétique occupant désormais la seconde place (30 %). Estimées à près de 11 millions sur une population totale de 14 842 000 âmes toutes confessions confondues, les communautés musulmanes du pays sont représentées par 18 groupes turciques (Kazakhs, Ouzbeks, Ouïghours, Tatars, Azéris, etc.), ainsi que par d'autres groupes appartenant, eux, aux familles iranienne (Tadjiks, Kurdes), ibéro-caucasienne (Tchéchènes, Ingouches) et chinoise (Dunganés).

Dans l'analyse des changements affectant l'islam au Kazakhstan, on note trois clivages majeurs. Le premier porte sur l'ethnoculturel. Qu'il s'agisse de la ville ou de la campagne, les groupes musulmans du Kazakhstan vivent ensemble mais leur relation à l'islam les différencie en raison des facteurs suivants : l'histoire de leur conversion à l'islam, la place de l'islam dans leur groupe issu d'une civilisation nomade (Kazakhs) ou d'une civilisation sédentaire (Tadjiks et une partie des Ouzbeks), leurs traditions juridico-théologiques<sup>21</sup>, les expressions de leur piété, leurs rites et leurs croyances, etc. De tels facteurs sont déterminants dans les manifestations de la pratique religieuse. Par exemple, dans l'imaginaire collectif des Kazakhs, l'histoire de leur conversion à l'islam a toujours donné lieu à divers récits et légendes retraçant l'introduction de l'islam dans la région<sup>22</sup> qui, bien que mythifiés, servent à justifier certaines de leurs pratiques religieuses, notamment celles qui se développent autour des lieux saints<sup>23</sup>. Le deuxième clivage récemment apparu est, lui, lié aux relations entre musulmans de l'« intérieur » du pays et ceux de l'« extérieur », c'est-à-dire les missionnaires originaires de divers pays de l'islam (Turquie, Pakistan, Koweït, Arabie saoudite, Jordanie) soucieux d'exporter leur tradition religieuse vers les pays d'Asie centrale. Mais le troisième clivage, de loin le plus pertinent, concerne l'opposition entre la

### *Les réseaux mystiques au Kazakhstan : entre dhikr et militantisme ?*

« hiérarchie » religieuse (Direction spirituelle des musulmans du Kazakhstan, DSMK) instituée par l'État et la multitude d'autres groupements musulmans fondés sur une base ethnoculturelle, confrérique, voire idéologique.

#### *L'islam d'État*

Au Kazakhstan, la situation de l'islam présente un contraste entre une institution religieuse (DSMK) subordonnée au pouvoir politique et un islam vécu qui comprend une grande diversité de pratiques et de croyances religieuses, dont certaines sont d'ailleurs antérieures à la diffusion de l'islam dans les régions du pays. La DSMK siège à Almaty, ancienne capitale du pays, la nouvelle étant Astana située dans le Nord. Institution religieuse héritée de l'époque soviétique<sup>24</sup>, elle s'inspire de l'instance de représentativité des sujets musulmans de l'Empire russe mise sur pied par Catherine II. En 1917, l'Assemblée spirituelle des musulmans, créée en 1789 et ayant son centre à Ufa, prend une nouvelle appellation (Direction spirituelle centrale des musulmans de Russie intérieure et de Sibérie), même si à partir de 1918, les affaires religieuses sont gérées par un nouvel organe bolchevik (Commissariat du peuple aux affaires religieuses). Après 1923, le « clergé » kazakh est placé sous l'autorité de la Direction spirituelle centrale des musulmans de la Russie intérieure et de Sibérie<sup>25</sup>. Mais, à partir de 1926, années des premières mesures prises par Moscou pour combattre l'islam dans le Kazakhstan soviétique alors naissant, ce « clergé » kazakh est liquidé<sup>26</sup>. Et ce n'est qu'en 1943 qu'apparaît une nouvelle instance de représentation kazakhe (*qaziyat*)<sup>27</sup>. Celle-ci est rattachée à la Direction spirituelle des musulmans d'Asie centrale (DSMAC) soviétique avec Tachkent pour centre, rétablie par Staline dans le souci de s'assurer le soutien de la population soviétique à l'effort de guerre.

Sous la perestroïka, période particulière de l'histoire soviétique qui a inauguré une attitude nettement plus tolérante à l'égard du religieux, Ratbek Nysanbaev, le chef de la *qaziyat* du Kazakhstan soviétique, manifeste sa volonté de se détacher de la tutelle exercée par le mufti de Tachkent. Cette proposition soutenue par Moscou se concrétise en janvier 1990, période où naît la DSM du Kazakhstan soviétique, présidée par le mufti Ratbek Nysanbaev.

La DSMK représente l'autorité religieuse nationale et, depuis 2000, elle est dirigée par Absattar Derbisaliyev, originaire de la région de Tchimkent. Pour la première fois depuis son apparition, elle est présidée par un mufti « laïc » et anciennement communiste, qui a été nommé par le



gouvernement kazakh. Âgé de 61 ans, ce dernier a acquis ses connaissances religieuses non pas dans un établissement théologique mais à l'institut d'orientalisme de l'Académie des sciences du Kazakhstan. Spécialiste de langue et de littérature arabe, il est également écrivain et diplomate<sup>28</sup>, atouts non négligeables qui ont sans doute incité le régime kazakh à le nommer ; il est ainsi chargé de représenter les intérêts politiques de son pays dans l'ensemble du monde musulman, ce qui rappelle étrangement la fameuse « stratégie islamique du Kremlin<sup>29</sup> ».

Lors de l'enquête (2003), le Kazakhstan comptait 2 192 associations religieuses, toutes confessions et sectes confondues. Les associations les plus nombreuses étaient celles des musulmans, puis celles de l'Église orthodoxe russe. Selon le conseiller du mufti, le Tchétchène Muhammad Husayn<sup>30</sup>, le Kazakhstan comprenait une vingtaine de *madrassa* (Almaty, Atyrau, Talgar, Djezkazgan, Merk, Intimaq, Tchimkent, etc.) et 1 534 mosquées, dont 27 à Almaty. La région du sud du Kazakhstan comptait le plus de mosquées, 531 au total, contre 189 pour celle de Jambul, 177 pour celle de Taldykurgan et 91 pour celle de Qizil-Orda. En 2003, près de 500 personnes avaient accompli leur *hadj* dans les lieux saints d'Arabie saoudite.

Depuis 1999, date des premiers actes terroristes qui ont endeuillé Tachkent, les DSM de tous les pays d'Asie centrale remplissent un nouveau rôle : elles doivent participer à la lutte contre l'« extrémisme religieux » et le « terrorisme islamique ». Que la tendance à la radicalisation ait été constatée, en particulier parmi l'aile radicale des militants du *Hizb al-Tahrir al-islami* (HTI), est un fait évident. S'il est difficile d'en évaluer la proportion, on note cependant, depuis l'influence américaine en Asie centrale (2002)<sup>31</sup>, une très nette intensification des activités de l'organisation du HTI dans le sud du Kazakhstan. Les militants de cette organisation dénoncent avant tout l'alliance entre les pays d'Asie centrale et les États-Unis et exigent le retrait des troupes du Kazakhstan d'Irak<sup>32</sup>. Cette situation préoccupe le régime de Nursultan Nazarbaev, qui impute la radicalisation des musulmans du Kazakhstan aux activités de prédicateurs musulmans venus de l'étranger et à la formation religieuse de jeunes musulmans du pays, reçue dans des universités et instituts religieux extérieurs. En 2002, le régime a décidé de rapatrier tous les étudiants du Kazakhstan qui faisaient leurs études théologiques dans divers pays musulmans (Arabie saoudite, Turquie, Pakistan, Égypte). Redoutant un développement de l'activisme politique des groupes religieux sur son territoire, il a décidé d'assurer lui-même la formation de ses théologiens au sein de l'Institut islamique d'Almaty, organisme de niveau supérieur rattaché à la DSMK et ouvert en 1990. Pour

cela, durant cette même année 2002, un « département de la promotion des imams » a été créé qui relève du « Conseil des imams », institution relevant à son tour de la DSMK et chargé de superviser la formation des futurs théologiens du pays. Ainsi, tous les mollahs et les imams formés au sein de la DSMK disposent d'une « attestation » les autorisant à officier dans une mosquée ou un édifice religieux « enregistré ». Un strict contrôle est exercé sur tous les fonctionnaires religieux, tout comme sur les mosquées par crainte qu'elles ne se transforment en foyers de contestation religieuse. Le Kazakhstan redoute également que les questions nationalistes tchéchène et ouïghoure ne soient exploitées par des activistes religieux du pays<sup>33</sup>. D'où la surveillance de plus en plus accrue des activités des mollahs et chefs religieux non officiels.

Conséquence de la politique religieuse nationale, la DSMK a tendance à recruter ses mollahs et imams sur la base d'une « préférence nationale » en les nommant dans des localités urbaines ou rurales d'où ils ne sont pas originaires. Or cette attitude tend à accentuer les conflits entre musulmans du pays. En effet, dans toute l'Asie centrale, la population musulmane préfère avoir un religieux officiel issu de son propre village ou de sa ville, et non d'ailleurs. À Kentau, la principale mosquée de cette ville était pratiquement boudée par les fidèles qui s'étaient opposés à la nomination à sa tête d'un jeune Kazakh de 22 ans, originaire de Qizil-Orda.

Mais la situation est rendue encore plus complexe lorsque le facteur ethnoculturel intervient dans cette forme de compétition pour la direction des mosquées. Les Tadjiks du village d'Intimaq (district de Saraygash, région du sud du Kazakhstan) acceptaient difficilement l'idée qu'un mollah kazakh d'Almaty envoyé par la DSMK puisse leur dicter les règles religieuses dans « leur » mosquée. D'autant que, conformément à une idée largement répandue dans toute l'Asie centrale, les Kazakhs passent pour être de « mauvais » musulmans ; en effet, leur pratique religieuse est jugée « non orthodoxe » par les autres groupes ethnoculturels musulmans (Turcs caucasiens, Ouïghours, Tchéchènes). D'ailleurs, ces derniers mettent souvent tout leur honneur à construire de somptueuses mosquées dans leurs quartiers grâce au soutien financier d'hommes d'affaires, mais se sentent offensés lorsqu'un mollah kazakh a été choisi par la DSMK pour les gérer. Et ils le sont davantage lorsqu'un mollah issu de leur propre groupe ethnoculturel est tenu de prononcer le sermon solennel du vendredi (*khutba*) non pas dans leur langue (tadjik, ouïghour ou tchéchène) mais en kazakh, la langue officielle du Kazakhstan.

Les tensions intercommunautaires déjà vives entre les groupes ethnoculturels musulmans du pays sont donc aggravées par des rivalités d'ordre culturel. Cela permet de comprendre pourquoi l'écrasante majorité des musulmans pratiquants refuse de rejoindre les mosquées d'État, considérées comme des lieux où le religieux et le politique s'interfèrent. Ils préfèrent ainsi pratiquer leur religion hors mosquées : soit en privé, soit au sein d'un groupe religieux non lié au pouvoir politique.

#### *L'islam soufi*

Au lendemain de leur indépendance, l'Ouzbékistan et le Kazakhstan ont remis le soufisme à l'honneur estimant qu'il faisait partie de leur héritage islamique. Chacun de ces deux pays a soutenu la restauration des deux mausolées de deux grands maîtres soufis les plus visités de toute l'Asie centrale : celui d'Ahmad Yasawi dans la ville de Turkestan (région du sud du Kazakhstan) et celui de Bahauddin Naqshband non loin de Boukhara (Ouzbékistan). Presque tous les pèlerins centre-asiatiques revendiquent ces deux figures de la sainteté en les regardant comme leurs ancêtres spirituels et en les associant entièrement à l'histoire de leurs groupes ethnoculturels, qu'ils soient turciques (Ouzbeks, Kazakhs)<sup>34</sup> ou iraniens (Tadjiks, Iraniens de Samarcande ou de Boukhara). La reconnaissance officielle du rôle historique de la sainteté musulmane dans l'Asie centrale — terre qui fut le berceau du soufisme — a non seulement favorisé le « retour » à la pratique du culte des saints et des saintes mais a également été à l'origine d'une renaissance spirituelle parmi les milieux soufis.

Les cercles *yasawi* et *naqshbandi* constituent à la fois des groupes à structurés et hiérarchisés<sup>35</sup>. Ils sont prosélytes : on y trouve des Russes et des Ukrainiens. Toutefois, nos observations ont révélé une prédominance des Ouzbeks chez les *naqshbandi* et une prépondérance des Kazakhs chez les *yasawi*. Rappelons que la région du sud du Kazakhstan comprend une très importante communauté d'Ouzbeks. Quant à la supériorité de l'élément kazakh dans les cercles *yasawi*, elle est liée aux processus d'identification collective, qui s'inscrivent dans la politique de construction nationale du Kazakhstan. D'ailleurs, on observe ce même processus d'identification collective dans l'Ouzbékistan voisin<sup>36</sup>.

Le phénomène de réappropriation des héritages, nécessaire à la construction de l'État-nation, permet de comprendre pourquoi Ahmad Yasawi, un Turc de Tachkent, est aujourd'hui assimilé à un Kazakh par la majorité des Kazakhs du Kazakhstan. La « kazakhisation » de cette figure spirituelle du passé par l'État indépendant participe incontestablement à la

renaissance spirituelle et culturelle des Kazakhs. Bien évidemment, les maîtres soufis d'antan avaient des disciples qui affluaient de toutes les régions d'Asie centrale, maîtres soufis qui avaient contribué à diffuser l'enseignement de leur *tariqa* au-delà des frontières de la région (Moyen-Orient, empire ottoman, Inde). Un tel phénomène de transgression des frontières et des cultures dans la pérennité de la tradition soufie se poursuit encore de nos jours. En témoigne l'origine de deux *shaykh* qui, aujourd'hui, sont à la base du renouveau soufi au Kazakhstan : l'un est un Ouzbek d'Ouzbékistan, l'autre un Kazakh né en Afghanistan.

Hazrat Ibrahim est le chef spirituel de la ramification *naqshbandi* dite *mujadiddiyya-husayniyya*<sup>37</sup>. Né en 1937 dans un village situé non loin de Kokand, c'est dans la clandestinité à l'époque soviétique qu'il a reçu son éducation religieuse. Il a été l'élève d'Abdallah-Qari (m. 1940), un *shaykh naqshbandi* issu de la lignée *husayniyya*<sup>38</sup>. Il a été également formé à la *madrassa Mir Arab* (Boukhara), une des rares écoles religieuses officielles de toute l'Asie centrale soviétique. Après avoir obtenu son diplôme au sein de cette prestigieuse *madrassa* boukhariote en 1966, il a été nommé imam dans une mosquée de Kokand, fonction à laquelle il a rapidement renoncé. Préférant se consacrer à son métier de conducteur de tracteur dans un kolkhoze du Ferghana, il a poursuivi simultanément et clandestinement son enseignement mystique auprès du fameux *shaykh* Abdallah-Qari, qui habitait alors dans le village de Kush-Ata (district du Turkestan, région du sud du Kazakhstan), situé à une quinzaine de kilomètres de la ville de Turkestan. L'expérience acquise chez ce maître lui a permis de prendre la relève en se réclamant de l'héritage de la confrérie. Et à partir du début des années 1990, il a pu former à son tour de nombreux élèves. Il prône la pratique du *dhikr* silencieux (*hafi*)<sup>39</sup>, même s'il considère que le *dhikr* prononcé à voix haute (*jahr*) représente également une des multiples voies conduisant à Dieu<sup>40</sup>.

Jusqu'à présent les activités du *shaykh* Hazrat Ibrahim ne sont pas « enregistrées » dans le cadre d'une association religieuse — conformément aux législations locales — ni en Ouzbékistan ni au Kazakhstan. Le climat général de suspicion à l'égard de toute activité religieuse, phénomène consécutif à la politisation de l'islam centre-asiatique, rend difficile la légalisation de groupes religieux actifs. De plus, le fait que le *shaykh* Hazrat Ibrahim ait discuté avec des imams *wahhabi*, qui prêchaient dans les mosquées d'Andijan au début des années 1990<sup>41</sup>, suffit à renforcer cette suspicion, même si par ailleurs les autorités politiques du Kazakhstan et de l'Ouzbékistan continuent à saluer le caractère spirituel, philosophique et humaniste de leur héritage soufi.

Ajoutons que, dans le sud du Kazakhstan, l'enseignement de la *naqshbandiyya-husayniyya* prospère grâce à l'action d'un autre représentant du maître Abdallah-Qari : le *khalifa* Qurban Ali Ahmad, un Kazakh de Tachkent. Celui-ci développe essentiellement ses activités dans les régions de Taraz, Tchimkent, Turkestan et Qizil-Orda. C'est un ancien président de kolkhoze diplômé de la *madrassa Mir Arab* (Boukhara)<sup>42</sup>. Il semble qu'il y ait eu une compétition entre lui et le *shaykh* Hazrat Ibrahim pour assurer la direction de la confrérie dans la région. Quoi qu'il en soit, le *khalifa* continue à guider ses élèves sur le territoire du Kazakhstan, tout en reconnaissant l'autorité du *shaykh* Hazrat Ibrahim qui, lui, a nettement plus de disciples dans toute la vallée de la Ferghana. Toutefois, nos observations ont révélé qu'ils agissaient ensemble : les néophytes étaient recrutés par le *khalifa*, mais étaient soumis à un examen (*imtihan*) auprès du *shaykh* Hazrat Ibrahim, ce qui l'incitait à effectuer de nombreux séjours au Kazakhstan pour s'entretenir avec de nouvelles recrues. En 2003, le nombre d'adeptes *naqshbandi* était estimé à plus de 4 000 sur l'ensemble du territoire du Kazakhstan<sup>43</sup>.

En ce qui concerne la Yasawiyya, son renouveau s'est développé grâce à Ismatullah Maqsum, un *shaykh* âgé de 64 ans et établi à Almaty au début des années 1990<sup>44</sup>. Ses activités prospèrent dans le cadre de son association religieuse « enregistrée » appelée : « Foi, Connaissance et Vie » (*Senim, Bilim, Omir*). Il descend d'une lignée de *shaykh yasawi* de par son grand-père (Shalklar-Awliya), qui était originaire d'un village situé non loin de Qizil-Orda. Son père, Abd al-Gaffar-Qari, s'était opposé à l'installation du régime soviétique dans le bas Syr-Daria et avait participé au *jihād* contre l'Armée rouge aux côtés des troupes dirigées par un certain Aqmirza-Damulla. Après la répression de cette révolte kazakhe, il se réfugia en Afghanistan. Né à Mazar-i Sharif, le *shaykh* Ismatullah Maqsum est un ancien *mujahidin* : il a combattu dans les rangs de la résistance afghane pendant les années de l'invasion soviétique. Après la prise de Kaboul par les talibans en 1992, il a dû s'exiler au Pakistan. Parallèlement à cela, l'ouverture du « rideau de fer » lui a permis de venir pour la première fois sur la terre de ses ancêtres en 1991, lors du Congrès des Kazakhs de la diaspora tenu dans la ville de Turkestan. Puis, aussitôt installé à Almaty, il a d'emblée commencé à réintroduire l'enseignement de la tradition *yasawi* parmi les étudiants.

On sait que dans l'ensemble du monde musulman, les tenants de l'islam politique condamnent le soufisme et la pratique du culte des saints. Et dans le cas du courant « légaliste » de l'islam officiel du Kazakhstan

incarné par la DSMK, on constate une position similaire. Cette DSMK rejette le soufisme au nom d'une conception unitariste et rationaliste de la religion. C'est pourquoi elle a une attitude extrêmement méfiante envers la popularité des groupes soufis. En 1998, année de la visibilité des premiers foyers de *dhirk naqshbandi* (Qizil-Orda), puis un an plus tard de ceux des cercles *yasawi* (mosquée de Karasu près d'Almaty, village d'Arys près de Turkestan), elle avait assimilé ces adeptes soufis à des sympathisants *wahhabi*. Cette assimilation a suffi à provoquer l'arrestation de certains de leurs chefs, qui furent libérés par la suite. Il est évident que c'est la capacité des réseaux mystiques à mobiliser et à encadrer la jeunesse musulmane qui inquiète à la fois la DSMK et les autorités politiques du pays. Et c'est sans doute ce qui a incité ces autorités à déclarer d'une manière non officielle en 2005 que la *tariqa* du *shaykh* Ismatullah Maqsum était une secte<sup>45</sup>, ce qui au fond revenait à la marginaliser. Depuis, l'essor des activités du réseau tout comme le séjour du *shaykh* — actuellement retranché à Peshawar — à Almaty sont rendus difficiles.

Comme déjà mentionné plus haut, le risque de politisation des réseaux mystiques réside dans l'alliance entre la DSMK et le pouvoir politique. La grande majorité des musulmans du Kazakhstan y voient une source d'illégitimité et cherchent à défier, de ce fait, l'autorité de l'islam d'État perçue comme un affranchissement politique. Cela résulte d'un phénomène tout à fait récent : l'émergence de nouvelles formes de vie communautaires, qui se déploient en dehors des institutions religieuses (mosquées, centres, instituts et universités islamiques). Rappelons que la réorganisation de la vie religieuse des musulmans anciennement soviétiques est née sous la perestroïka et s'est accompagnée de changements dans les modes mêmes de regroupement. Les espaces religieux officiels apparus durant ces années perestroïka tendent désormais à être délaissés par les fidèles au point qu'ils ne représentent plus un facteur d'unité religieuse. Et ce sont plutôt des figures religieuses charismatiques autonomes, comme celles du soufisme, qui constituent maintenant l'élément unificateur du groupe. Si cette situation relève d'intérêts et de stratégies purement privés, elle témoigne néanmoins de la volonté d'occuper le champ religieux différemment. Le souci de « sortir » la croyance du champ religieux officiel préoccupe l'État, qui y voit un affaiblissement de son contrôle exercé sur les croyants à travers la DSMK. Et celle-ci considère que ces *shaykh* et chefs religieux leur « volent » son terrain.

Mais, à leur tour, plusieurs musulmans du Kazakhstan dénoncent le caractère illégitime de la DSMK. C'est pourquoi ils n'hésitent pas à émettre

de virulentes critiques dirigées contre elle. Rappelons qu'après sa création, un groupe d'opposants réunis autour de Rashid Nututchev — alors chef du parti ultranationaliste et fondamentaliste *Alach-Orda* — avait tenté durant l'hiver 1991-1992 de destituer le mufti de l'époque, Ratbek Nysanbay, considérant qu'il ne représentait pas les intérêts des musulmans du pays<sup>46</sup>. Et depuis, la polémique sur son rôle n'a pas cessé, comme le révèlent les propos du chef de l'Union des musulmans du Kazakhstan, Murat Telibekov :

« L'islam officiel représenté par la DSMK diffuse un islam conservateur et dogmatique. Aujourd'hui, nos imams propagent un islam archaïque et prérévolutionnaire qui ne correspond nullement à l'esprit de notre époque. La DSMK cultive consciemment l'intolérance, et cela pas seulement envers les représentants des autres confessions mais également envers les différents courants de l'islam. La politique de la DSMK est essentiellement appliquée d'une manière rude et primitive : on exige des imams une exécution absolue de tous les ordres [venus d'en haut], la polémique et les débats ne sont pas tolérés. Par exemple, un décret non rendu public oblige les imams à recevoir l'autorisation du service de presse de la DSMK avant d'accorder une interview. C'est révoltant ! Nous ne disposons pas d'imams progressistes capables de discuter et d'exposer leur propre point de vue. L'image de la DSMK s'est sensiblement ternie. La DSMK représente une partie de l'appareil d'État et a été contaminée par tous ses maux : formalisme, bureaucratie, corruption. On dispose très souvent de faits témoignant de leur corruption : ils achètent tout simplement l'exercice de la fonction d'imam. Les imams exerçant dans les grandes mosquées sont des gens très riches. L'argent versé par les fidèles, destiné à l'entretien de la mosquée, est à leur propre disposition. Il faut d'urgence changer les rapports entre religion et État. Les petits établissements religieux (*madrassa*) qui relèvent aujourd'hui de la DSMK offrent un spectacle pitoyable. Les cadres qui y travaillent ont une culture très inférieure et, parfois, ne disposent pas des règles les plus élémentaires de l'éthique...<sup>47</sup> »

### **Le fonctionnement des réseaux mystiques**

La principale préoccupation des adeptes des réseaux *yasawi* et *naqshbandi* réside dans le fait qu'ils cherchent en permanence à proposer de nouveaux membres pour accroître l'influence de leur *shaykh*, de sorte que l'on assiste à une concurrence entre les différentes *tariqa* existant sur l'ensemble du territoire du Kazakhstan. Selon un imam officiant dans une mosquée rurale de Sayram (district de Tchimkent), le *khalifa* Qurban Ali Ahmad est même parvenu à attirer d'anciens adeptes *yasawi* dans son cercle *naqshbandi* dans la région d'Atyrau, située à l'ouest du pays<sup>48</sup>. Ainsi, les

*shaykh yasawi* et *naqshbandi* mais aussi *qadiri* — représentés par les Tchétchènes d'Almaty et de ses environs — sont en rivalité les uns avec les autres pour le contrôle des communautés musulmanes du Kazakhstan. Les nouveaux membres des réseaux mystiques sont dirigés par des *shaykh* autonomes, qui agissent en recrutant dans un contexte socioéconomique fragile. Ils s'adressent aux couches les plus vulnérables de la population musulmane, auxquelles ils offrent à la fois une nouvelle communauté de « frères » et des espaces de solidarité.

• ***Le rôle des shaykh dans la réislamisation***

Les réseaux mystiques *yasawi* et *naqshbandi* fonctionnent sur le modèle de sectes modernes, même s'il peut sembler étrange d'assimiler un réseau religieux à une secte, notamment dans un contexte musulman<sup>49</sup>. Quoiqu'il en soit, l'examen du fonctionnement de ces deux réseaux d'un point de vue purement sociologique a révélé bien des similitudes avec celui de la secte en général. Cela tient à la structure des confréries, où les relations entre le maître et le disciple reposent sur un ensemble de règles très strictes. Le maître incarne l'autorité d'un guide spirituel, tandis que l'élève lui doit une obéissance absolue. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que certains aspects des méthodes de méditation spirituelle sont à la fois communs aux maîtres *naqshbandi* et aux gourous indiens<sup>50</sup>.

L'adhésion à un réseau mystique se fait par voie de socialisation. Le groupe réunit des jeunes qui, pour l'écrasante majorité d'entre eux, appartiennent au monde rural et viennent de milieux très modestes, voire pauvres, les commerçants et les hommes d'affaires étant largement minoritaires. Certains adeptes soufis ont un niveau d'études supérieur. Tel est le cas des élèves du *shaykh* Ismatullah Maqsum, dont la grande majorité étaient inscrits dans les différents instituts supérieurs et universités d'Almaty. Ils étudient dans cette ville mais sont issus des diverses régions rurales du pays. Quant aux disciples du *shaykh* Hazrat Ibrahim et du *khalifa* Qurban Ali Ahmad, ils font presque tous partie du monde paysan.

Selon le chercheur Bakhtiyar Babajanov, dans toute l'Asie centrale, l'attrait du renouveau soufi revêt deux formes distinctes : l'une, d'ordre théorique et intellectuel, s'appuie sur des sources historiques savantes, tandis que l'autre relève de la manière dont le *dhikr* est pratiqué par de « simples croyants », pour reprendre ses termes :

« Ceux-ci [les adeptes] ne saisissent pas toujours les quête hautement intellectuelles des “théoriciens” [du soufisme] et se contentent pleinement de la



satisfaction produite par la pratique rituelle, en trouvant dans l'intégration rituelle et communautaire des confréries un soutien et un équilibre spirituel sur fond d'une vie extrêmement difficile (chômage, difficulté à trouver un emploi, etc.)<sup>51</sup> ».

Les réseaux mystiques sont centrés sur la figure des *shaykh*, qui incarne à la fois les valeurs spirituelles et doctrinales de leur *tariqa*. Les *shaykh* parviennent à canaliser vers des états spirituels l'énergie d'individus qui sommeillait dans des espaces de vie dérégulée. En réislamisant par la voie soufie, ils s'adressent presque exclusivement à des jeunes ruraux, qui n'ont pas reçu d'éducation religieuse et qui se situent en rupture avec l'islam traditionnel pratiqué par leurs parents ou grands-parents. Plusieurs de ces jeunes ruraux en mal-être attendent des *shaykh* réconfort et soutien. Ceux-ci leur promettent d'apporter une solution à leurs problèmes, solution qui, selon eux, ne peut être trouvée qu'en « allant vers Dieu ». Ils leur expliquent que seule la pratique de la religion musulmane, celle du *dhikr* en particulier, leur permettra de retrouver confiance en eux et de mieux faire face aux difficultés du quotidien. Ils ont donc affaire à des individus qui cherchent à mettre fin à une situation psychologique difficile, à s'épanouir, à trouver un équilibre avec soi-même, à arrêter de boire ou de se droguer, à avoir une existence décente et à être reconnus socialement.

Bien évidemment, les motivations qui incitent les jeunes à adhérer à un réseau mystique sont variées, mais elles traduisent presque toutes une réponse à une question concrète : comment aller mieux ? La solution proposée par les *shaykh* consiste à leur permettre d'entrer en religion, comme l'illustre la phrase suivante : « Retournez à la religion de vos ancêtres puis adorez Dieu ! Et vous verrez que tout ira pour le mieux<sup>52</sup> ! ».

Un tel message reçoit un écho considérable, en particulier parmi la jeunesse kazakhe acculturée, dont la réaffirmation identitaire va de pair avec le religieux. Le Kazakhstan est le pays d'Asie centrale le plus pénétré par la culture russe en raison de sa proximité avec la Russie et de la présence d'une forte communauté russe, estimée à 30 %. Certains jeunes issus de mariages mixtes et appelés « métis » dans toute l'Asie centrale ont révélé qu'avant d'entrer dans un cercle soufi, ils ne se sentaient ni kazakhs ni russes. Pour eux, tout comme pour d'autres jeunes nés pourtant de deux parents kazakhs, le religieux a été une dimension fondamentale de leur identité. La rencontre avec le *shaykh* Ismatullah Maqsum leur a permis de renouer avec leurs racines en « retrouvant » la religion, la langue, la culture et les traditions de leurs « ancêtres ». Dans cette perspective, les *shaykh* n'ont fait que participer à la recomposition de leur identité associée à l'islamité. En s'insérant dans

un cercle, c'est plus une nouvelle identité de musulman que de Kazakh qu'ils vivent, même s'ils pensent que leur insertion marque leur réintégration à leur groupe ethnoculturel d'origine<sup>53</sup>.

Si le discours des *shaykh* prétend avoir une portée universelle, en réalité il s'inscrit dans deux registres distincts : celui de la religion musulmane et celui de la culture traditionnelle centre-asiatique. D'un côté, les *shaykh* invitent des individus à opérer un « retour » à la pratique religieuse pour devenir de « bons musulmans » et peu à peu participer à la transformation de la société par la réislamisation. Et, d'un autre côté, ils leur proposent un enseignement soufi fondé sur une culture religieuse traditionnelle centre-asiatique, commune à toutes les populations musulmanes de la région (sédentaires et nomades). Cette culture religieuse traditionnelle centre-asiatique s'appuie sur un corpus persan sunnite et est reflétée dans des œuvres écrites en persan et en turc tchaghatay. Ces œuvres figuraient dans les programmes des écoles religieuses (*maktab*, *madrasa*) de la région jusqu'à la fin des années 1920 et dans ceux de cellules clandestines (*hujra*) de transmission du savoir religieux de la période soviétique.

Certains disciples du *shaykh* Hazrat Ibrahim ont remis à l'honneur quelques-unes de ces œuvres du passé, notamment celles qui sont relatives aux questions de dogme (*Al-fiqh al-akbar* d'Abu-Hanifa, *Al-'aqida* d'Al-Nasafi) et à la poésie mystique de Bedil (1644-1721) ou de Sufi Allayar (m. 1723). Quant au *shaykh* Ismatullah Maqsum, qui dispense également une éducation religieuse à ses élèves en organisant chez lui des « cours » du soir, il fait référence à des notions islamiques classiques, mais il enseigne également les poésies du mystique Ahmad Yasawi (*Hikmatlar*) et celles de deux autres poètes mystiques kazakhs contemporains : Abaï (1853-1890) et Shahkarim Khudaberdiev (1958-1931).

#### *La connexion au réseau*

Les membres des réseaux mystiques étudiés ici vouent une véritable fascination à leur maître. Celui-ci les aide à se transformer intérieurement pour devenir des musulmans à part entière. Dans l'ordre *naqshbandi*, l'initiation exige du disciple de considérer son maître comme l'image du Prophète en créant un « lien spirituel » (*nisbat*) avec lui. Durant la première étape de son parcours initiatique, ce disciple doit s'identifier à son maître pour accéder à Dieu. Cette quête spirituelle consiste à imiter les états spirituels du maître et peut même le conduire à renoncer à ses activités ordinaires pour ne plus se consacrer qu'à l'amour divin.

L'entrée dans le cercle soufi se fait par un rite d'initiation dirigé par le *shaykh*. Ce rite (*tawba*) marque le début d'un parcours spirituel qu'il s'engagera à suivre et scelle la relation entre le maître et le disciple. Il se déroule de la manière suivante<sup>54</sup>. Après avoir fait ses ablutions et sa prière, le néophyte s'assied en face du maître qui le guidera pendant toute la cérémonie rituelle. Il se confesse et se repend de ses péchés en répétant plusieurs fois les formules appropriées prononcées en arabe par son maître. C'est précisément à ce moment que le maître prend sa main dans la sienne pour réciter l'invocation (*Shahada*) qui les unira. Puis ils récitent, cette fois ensemble et plusieurs fois, la *Fatiha* (sourate d'ouverture du Coran), ainsi que certains noms divins. Le néophyte s'engage de la sorte à s'abandonner à lui ou, plus précisément, à « se soumettre entièrement à sa volonté », pour reprendre les termes de Bakhtiyar Babajanov<sup>55</sup>.

En ce qui concerne les femmes qui, en général, sont presque toutes des épouses de disciples, les règles d'entrée dans le cercle sont les mêmes que pour les hommes. Toutefois, compte tenu du fait que le *shaykh* ou le *khalifa* ne doit pas toucher la paume d'une femme, il substitue à la place de cette paume un foulard, de telle sorte que pendant toute la cérémonie rituelle ils sont reliés entre eux en tenant chacun un bout des extrémités du foulard, et ce sous le regard attentif du mari. Ce dernier est censé reproduire les différentes étapes d'initiation acquises auprès de son maître avec son ou ses épouses ; mais, le plus souvent, il considère que la seule pratique de la religion suffit à faire d'elles de « bonnes musulmanes ». En fait, les cercles *naqshbandi* ne s'adressent que presque exclusivement aux hommes. C'est également ce qui a été constaté dans l'ordre *yasawi* où, là encore, l'enseignement est quasiment orienté vers les hommes. Au fond, les maîtres soufis, tout comme leurs disciples masculins, semblent peu s'intéresser du *dhikr* féminin : ils ne cherchent nullement à savoir si ce *dhikr* féminin est accompli dans les règles requises et ne se préoccupent pas non plus des états spirituels des femmes.

De nombreux jeunes ont été connectés au réseau *yasawi* en se joignant pour la première fois à un groupe de personnes pratiquant le *dhikr*, et ce sans forcément en connaître les règles. Cela est facilité par la possibilité de prendre part au *dhikr arra* pratiqué quotidiennement après la prière du soir dans plusieurs mosquées du pays (Almaty, Turkestan, Sayram, Taraz). Ce type de *dhikr*, dont le son des voix des participants ressemble à celui d'une scie (*minshar*), semble rencontrer le plus de popularité, même si, par ailleurs, les cercles *yasawi* pratiquent également les *dhikr* dits *jahr* et *halqa*. L'insertion dans la communauté n'est donc pas ponctuée par une cérémonie

rituelle précise. Mais l'initiation spirituelle ne commence qu'une fois que la nouvelle recrue a accompli un « travail sur soi », tandis que chez les cercles *naqshbandi*, c'est seulement une fois qu'elle sait comment observer les cinq « piliers » de l'islam.

Une fois connectée à un cercle *yasawi*, la nouvelle recrue reçoit ensuite un enseignement d'une durée de 40 jours (*tchelle*), période au cours de laquelle le *shaykh* lui apprend les principales bases de l'islam, les règles de l'éthique soufie et certains *hadith* du Prophète Muhammad. Elle apprend aussi des sourates du Coran, qui ont été traduites de l'arabe en kazakh par le *shaykh* et qui seront récitées avant de faire le *dhikr*. Comme déjà dit, l'initiation exige de faire « un travail sur soi », notamment en s'interrogeant sur la vie et la mort ou sur le sens des responsabilités de l'individu au sein de la société. L'enseignement reçu vise à faire d'elle une pratiquante « authentique », même si c'est seulement après une véritable réflexion sur elle-même qu'elle pourra être initiée à l'apprentissage du *dhikr* par son *shaykh*. Il s'agit d'une série de techniques visant à « se maîtriser » et à « connaître son corps » pour « aller au plus profond de soi ». Ces techniques s'accompagnent de formules religieuses en partie liées au repentir et à la profession de foi. Selon le *shaykh* Ismatullah Maqsum, l'étape de la « connaissance de soi » est nécessaire pour progresser dans le cheminement divin. Car, poursuit-il, ce sont les capacités spécifiques de concentration et de méditation de la personne qui pourront assurer la « réussite » du *dhikr*, puis entamer la « transmission » spirituelle du disciple à Dieu à travers la figure du *shaykh*. Pendant plusieurs jours, elle devra réciter individuellement diverses prières transmises par ce *shaykh* et apprises par cœur, accompagnées de la répétition de quelques-uns des noms divins et de la récitation de vers tirés des fameux poèmes (*Hikmatlar*) d'Ahmad Yasawi.

Certains jeunes néophytes n'arrivent pas à assimiler toutes ces connaissances et techniques de concentration en l'espace d'une retraite de 40 jours. Et soit ils recommencent d'autres retraites de 40 jours, soit ils quittent le cercle du *shaykh* Ismatullah Maqsum. Au sein de ces retraites, on rencontre des drogués, des alcooliques, des personnes souffrant de troubles psychiques et de jeunes désœuvrés. Pour toutes ces personnes, l'initiation prend la forme d'une cure thérapeutique qui s'étale sur une année, voire plus. Quant au *dhikr* silencieux (*jahr*) proposé par le *shaykh*, il est conçu comme une pratique curative du corps. Une fois guéris, certains d'entre eux se réinsèrent dans la société, tout en adhérant à la communauté soufie.

Les *dhikr yasawi* sont non seulement plus structurés parmi les hommes mais sont également caractérisés par une plus grande discipline que

chez les cercles féminins, nettement plus petits. Cela tient au fait que les élèves masculins aient déjà plus ou moins assimilé les règles de base, notamment les formules de répétition et les procédés leur permettant d'atteindre un état extatique (*hal*), tandis que les femmes, les adolescentes et les fillettes, elles, n'ont pas véritablement été préparées au *dhikr*. Si ces dernières acceptent le principe de la ségrégation sexuelle de l'espace au sein des mosquées où sont organisées les cérémonies collectives de *dhikr* — sans la présence du *shaykh* —, en revanche elles pratiquent un *dhikr* nettement moins soumis à des règles aussi codifiées que celles de leurs homologues masculins. Comme chez les hommes, c'est toujours la personne la plus versée dans la récitation des prières et des formules religieuses qui guide les autres participantes au *dhikr*. Mais la plupart du temps, les paroles de cette guide restent inaudibles en raison des cris accompagnés de sanglots poussés par ces mêmes participantes, d'autant plus qu'elles entrent en « transe » dès le début du rituel.

Comparés aux cercles *naqshbandi*, les groupes *yasawi* sont nettement plus ouverts. L'enseignement est moins rigide et les élèves initiés aux techniques de « purification du cœur » sont soumis à une moindre discipline. Ils peuvent participer à des débats animés par leur *shaykh* sur des thèmes portant aussi bien sur la religion que sur toute autre question de société. Tout en étant membres de la communauté soufie, ils continuent soit à mener leurs activités du quotidien en étudiant ou en travaillant, soit à rester oisifs.

#### *Visions millénaristes du réseau*

Considérant que la société actuelle du Kazakhstan n'est pas véritablement musulmane, le *shaykh* Ismatullah Maqsum reste convaincu qu'on ne peut la changer qu'à condition de se changer soi-même. Selon lui, ce changement de la personne est nécessaire pour devenir un « musulman authentique ». On pourrait résumer ses propos par la phrase suivante : « Si tu veux devenir un “vrai” musulman, alors connais-toi toi même ! »

On sait que la démarche visant à aller dans son for intérieur est un principe soufi. Il s'agit d'extirper le mal de l'intérieur de soi, condition nécessaire pour se dépasser soi-même. C'est ce qu'il ne cesse d'expliquer à ses nombreux élèves qui, des quatre coins du Kazakhstan, viennent lui rendre visite chez lui en vue de faire une retraite de 40 jours. Mais avant de leur parler de religion, de philosophie, de l'esprit humaniste du soufisme et des techniques de concentration spirituelle, il leur parle dans une langue qui

leur est accessible, comme en témoignent les paroles rapportées par l'un d'entre eux :

« Notre *shaykh* compare notre corps à un ordinateur atteint par une multitude de virus. Bien sûr, nous n'avons pas forcément conscience de ces maux qui sont en nous. Et il nous aide tout simplement à déclencher les antivirus qui sommeillent en nous<sup>56</sup> ! »

Dans cette perspective, on peut assimiler les réseaux mystiques à des mouvements socioreligieux spécifiques imprégnés de millénarisme. Au sein du réseau *yasawi*, cette tendance millénariste est d'ordre utopique dans la mesure où elle annonce une époque nouvelle reflétée dans l'idée selon laquelle le changement de la société ne peut s'opérer que grâce au changement de soi, condition préalable à l'avènement d'un bonheur « musulman » sur terre.

En revanche, au sein du réseau *naqshbandi*, on a plutôt affaire à une tendance millénariste accompagnée d'une vision plus ou moins apocalyptique du monde. Certains adeptes *naqshbandi* considèrent que la vie des musulmans sur terre est « mauvaise » par nature, qu'il n'y a pas d'« avenir » pour eux sur cette terre associée à l'enfer, et que la véritable vie du « croyant sincère » ne commencera qu'une fois que celui-ci aura quitté ce monde, c'est-à-dire dès qu'il pourra « vivre » dans l'au-delà.

Le thème de la mort occupe une place considérable dans les cercles *naqshbandi*. Les disciples sont fascinés par elle. Cela est dû au fait qu'ils doivent plusieurs fois par jour accomplir leur *dikhr* individuel en répétant des formules religieuses apprises par cœur, ce qui nécessite d'avoir médité sur sa propre mort pour être d'abord rattaché à son *shaykh*, puis à Dieu. Selon deux jeunes adeptes *naqshbandi* rencontrés dans les environs de Tchimkent, c'est dans l'au-delà qu'est promise une « vie musulmane meilleure ». Et, ajoutent-ils, le fait de penser à la mort dans la vie leur assurerait une place au paradis.

Pour eux, la mort est conforme à l'esprit de la confrérie et purifie celui qui y est affilié en lui « ouvrant les portes du paradis ». La mort de l'initié signifie plus le prélude d'une « autre vie musulmane meilleure » que la fin de son existence sur terre. Ces croyances expliquent pourquoi certains jeunes adeptes ne craignent nullement la mort et, bien au contraire, sont tellement passionnés par elle qu'ils se réjouissent du moment où ils pourront s'offrir à elle.

H. Fathi

Au fond, aimer la mort dans la vie revient à se préparer à aller vers Dieu :

« Lorsque l'on accomplit un *dhikr*, on se retire de tout... Au moment de la mort, on quitte ce monde et l'on entre dans la maison de Dieu. L'idéal serait de mourir pendant le *dhikr* de façon à ne plus se retrouver qu'avec Lui<sup>57</sup> ! »

À l'attitude des autres musulmans non soufis du Kazakhstan, qu'ils considèrent comme « ignorants » en religion, donc illégitimes, les adeptes *naqshbandi* opposent l'exigence d'une vision communautaire qui présente la société musulmane idéale comme unifiée, à l'image de la pensée soufie. Il s'agit en effet de défier les autres musulmans non soufis en leur montrant qu'eux sont dans la « juste Voie », dans la mesure où ils se préparent à « retourner vers Dieu » dans un état de pureté. D'où leur souci de vouloir vivre en permanence dans une atmosphère moralement compatible avec leur intériorisation spirituelle. Le caractère laïc de la société, perçu chez eux comme impur, peut même inciter certains d'entre eux à renoncer à leur environnement familial et social pour ne plus se consacrer qu'au *dhikr*. Ainsi, ils jugent nécessaire de se séparer de leurs racines familiales ou sociales pour progresser dans leur quête de Dieu. Soutenus par leur *shaykh* et leur *khalifa*, certains adeptes *naqshbandi* acceptent de vivre alors sous leurs instructions.

Tel a été le cas d'un néophyte ouzbek originaire d'un quartier situé à la périphérie de la ville de Tchimkent. Appelons-le Timur. Âgé de vingt-six ans au moment de l'enquête, celui-ci enseignait dans l'école élémentaire (laïque) de son quartier avant d'adhérer au cercle *naqshbandi* grâce à un ami de son père. Jusque-là, il n'avait pas reçu d'éducation religieuse. Il a été exclusivement attiré par l'exercice rituel, qui lui a fait découvrir la religion musulmane. Convaincu qu'un climat de pureté absolue pouvait lui permettre de recevoir une véritable initiation spirituelle, il a décidé de renoncer à son poste d'instituteur et d'abandonner femme et enfant pour ne plus se dévouer qu'à Dieu. Il a tenté de convaincre sa femme de suivre le même chemin que lui mais celle-ci y était fermement opposée parce que cela impliquait de porter le voile, de pratiquer la religion, d'arrêter de travailler et de rompre avec ses proches non pratiquantes. Il l'a quittée, ce qui l'a obligé à retourner vivre chez ses parents en emmenant son fils avec elle. Notons qu'elle était soutenue par la mère de Timur, qui s'opposait, elle aussi, à certaines règles de la confrérie, notamment celles concernant le statut réservé à la femme, considérant que ni elle ni sa bru ne pouvaient accepter de vivre recluses car

il leur fallait avoir un revenu pour faire face aux dépenses de leur foyer. C'était également la position partagée par plusieurs autres femmes du quartier qui, elles aussi, ont manifesté une résistance à l'implantation de la confrérie dans leur *mahalla*.

Timur a fini par quitter la ville pour s'installer dans un village de la région de Tchimkent, où il a été recueilli par une famille élargie au sein de laquelle tous les membres étaient des adeptes *naqshbandi*. Comme la majorité des membres de cette famille rurale ouzbèke, il vivait de petits travaux saisonniers liés à l'exploitation de la terre et consacrait le reste de son temps à « se souvenir de Dieu » en intensifiant ses *dhikr* silencieux. Il a révélé qu'il avait préféré se retirer de la société pour s'épanouir et vivre librement sa propre expérience spirituelle<sup>58</sup>. On l'a marié une nouvelle fois à une femme recommandée par son *khalifa*. Celui-ci a prononcé presque simultanément son divorce religieux de sa première épouse puis sa nouvelle union au moyen de formules religieuses. Notons que le *shaykh* ou le *khalifa* peut non seulement choisir les épouses<sup>59</sup> de ses disciples parmi les membres de la communauté soufie mais également les prénoms de leurs nouveau-nés, de préférence arabo-musulmans (Yusuf, Muhammad, Aysha) et non iranoturques (Behzad, Dariga).

Timur a révélé qu'il voulait vivre à la manière des anciens maîtres soufis qui, selon ses termes, « vivaient de leur labeur en cultivant un lopin de terre, étaient humbles et proches des pauvres ». Rappelons que l'agriculture et la pauvreté constituent des thèmes récurrents chez les adeptes *naqshbandi*, au point qu'ils considèrent leurs *shaykh* et *khalifa* comme les « défenseurs des pauvres » dans la mesure où ils sont pris en charge par eux, aspect sur lequel on reviendra plus loin.

#### • *La figure symbolique des shaykh*

Incarnant des figures d'intercesseurs entre Dieu et les hommes, les *shaykh* parviennent à rassembler des individus qui deviendront peu à peu des membres de leur réseau. Ils sont consultés, écoutés et vénérés par des jeunes qui sont fascinés à la fois par leur savoir religieux, leur expérience spirituelle, leurs pouvoirs surnaturels et leurs largesses.

En dehors de l'apprentissage des règles du *dhikr* proprement dit, les recrues apprennent également à être « musulmanes ». Selon les *shaykh*, il ne suffit plus, aujourd'hui, de déclarer que l'on est musulman parce que l'on a un nom musulman par exemple, mais il faut également le « prouver » en montrant que l'on aspire à être un « croyant sincère », ce qui nécessite d'observer régulièrement la prière, le Ramadan, l'aumône, etc. C'est



pourquoi elles y sont préparées par les enseignements du *shaykh*. Celui-ci leur apprend les règles de la religion, leur explique ce qui est licite ou illicite et comment agir en conformité avec l'esprit de l'islam.

Les *shaykh* jouent un rôle déterminant dans le « retour » à la pratique religieuse. Ils consacrent beaucoup de leur temps à l'individu pour lui faire découvrir une religion et l'aider à progresser dans sa démarche spirituelle. Ils ont une relation directe avec toute personne qui veut devenir un musulman accompli en lui proposant une réforme de ses comportements.

Outre cela, ils ne cherchent pas à poursuivre leur action en islamisant des sphères spécifiques comme, par exemple, la lignée familiale, ou la *mahalla*, ou encore le village. Le relais est ici pris par leurs disciples qui, tout en continuant à être liés à eux, se fixent pour objectif d'islamiser leur environnement social, leur *mahalla*, leur milieu étudiant ou professionnel. Ils proposent de nouveaux candidats au cercle soufi pour grossir les rangs du réseau mystique. Ce mode de recrutement contribue à créer des « espaces islamisés » au sens défini par Olivier Roy<sup>60</sup>, c'est-à-dire des entités spatiales où l'islamisation des normes de conduites sociales s'impose peu à peu, et ce dans un État laïc. Certains quartiers islamisés de cette manière se distinguent par une stricte observance des recommandations religieuses, un respect de la « pudeur », une ségrégation des sexes, la pratique de la polygamie et la consommation de la viande *halal*. Chez certains adeptes *naqshbandi* s'ajoute tout ce qui, selon eux, pourrait nuire à leur religion : cafés ou restaurants, musique, télévision, port de tenues indécentes ou de vêtements « européens » et lecture d'ouvrages à caractère non religieux.

Contrairement aux *salafi*, qui se réfèrent à la figure du Prophète Muhammad pour régir leurs conduites, chez les adeptes des réseaux mystiques du Kazakhstan on note que le modèle d'imitation religieuse est incarné par la figure du *shaykh*. Or l'islam véhiculé par ces *shaykh* est un islam très conservateur, voire fondamentaliste<sup>61</sup>. Les adeptes de ces réseaux mystiques imitent les comportements, les expériences et les états mystiques, la gestuelle, la manière de s'habiller, de vivre et de manger de leur *shaykh*. Par exemple, après avoir mangé, ils veillent toujours à laisser un peu de nourriture dans leur assiette, acte chargé d'une symbolique religieuse évidente et visant à faire intervenir la *baraka* de leur *shaykh*.

Chez les disciples *naqshbandi*, l'imitation du *shaykh* est fondamentalement nécessaire pour se rapprocher de Dieu. En effet, ils se réfèrent souvent à la doctrine, aux traités et aux textes élaborés par l'école de pensée de Bahaouddin Naqshband pour justifier leur engagement religieux.

En revanche, on ne trouve pas de références doctrinales précises chez les jeunes étudiants du *shaykh* Ismatullah Maqsum. Contrairement aux adeptes *naqshbandi*, quasiment isolés du reste de la société, la plupart d'entre eux continuent à vivre dans des espaces séculiers. Considérant que le Kazakhstan ne remplit pas encore de conditions favorables pour vivre selon la loi islamique, ils mettent en avant la portée du message coranique et des questions d'éthique religieuse. Ils insistent sur la nécessité de s'adapter à la société « kazakhstanaise » en ne fréquentant que des lieux perçus comme « purs ». Par exemple, ils préfèrent déjeuner dans un restaurant tenu par un homme de Dieu parce qu'ils savent qu'on ne leur servira pas d'alcool ni de viande de porc, et que les ustensiles de cuisine ne risqueront pas d'être mêlés à des aliments interdits.

L'islam fondamentaliste véhiculé par les *shaykh* n'est pas le fruit d'un réseau d'écoles religieuses officielles, mais il est tiré de leur propre expérience personnelle. Véhiculant un islam spirituel enraciné dans une culture religieuse traditionnelle centre-asiatique, ces derniers contribuent peu à peu à favoriser une réislamisation en profondeur, tout en restant fidèles à l'école de pensée théologique *hanafi* prédominant dans la région. Et il ne fait aucun doute que ce renouveau spirituel participe à la transformation de la société, qui tend de plus en plus à être régulée par des normes religieuses.

• ***L'action sociale du réseau***

L'organisation de la société musulmane telle qu'elle est pensée par les *shaykh* repose sur des notions de piété, de maîtrise de soi, d'équité, de pureté, de justice et de charité. Pour la majorité de leurs disciples, ce type d'organisation de la société musulmane représente un idéal de vie religieuse. Ces *shaykh* leur proposent de s'abandonner à eux et de renoncer aux biens matériels. En somme, appartenir à un réseau mystique, c'est se fondre dans Dieu à travers la figure du *shaykh*. La passion de Dieu, le maître, le cercle des affiliés et le *dhikr* constituent ainsi un islam du for intérieur opposé à l'islam officiel.

Dans ces conditions, le réseau mystique fournit une nouvelle manière de vivre, d'autant plus qu'il incarne par excellence un lieu de solidarités religieuses fondées sur l'échange permanent. Outre la guidance, l'enseignement religieux et l'exemplarité dans l'illumination, le maître peut offrir nourriture, refuge, protection, assistance, soutien, travail, patronage, etc. La relation scellée entre lui et ses disciples n'est pas uniquement d'ordre spirituel mais repose également sur le don et le contre-don, ce qui constitue

le fondement même de ses actions pour ordonner son rapport avec eux et le reste de la société musulmane.

Le maître reçoit toutes sortes de dons de la part de ses disciples, qui pourtant, dans leur écrasante majorité, n'ont pas de sources de revenus. Seuls ceux qui, lors de l'enquête, occupaient un emploi officiel et qui, de ce fait, avaient un salaire régulier, lui versaient mensuellement une « cotisation ». Bien que celle-ci soit conçue comme un impôt (*zakat*), elle a une valeur d'aumône. Quant aux plus riches des adeptes, ils font preuve d'une générosité extrême envers leur maître : ils lui offrent des sommes considérables d'argent en tengues ou en dollars et des dons en nature (sacs de riz et/ou de farine). Le maître veille à répartir une partie de ces dons entre les membres de la communauté religieuse, en les distribuant notamment aux familles en situation de pauvreté (familles nombreuses aux revenus insuffisants ou inexistantes, mères de famille élevant seules leurs enfants).

Certains adeptes *naqshbandi*, notamment ceux qui ont préféré s'isoler pour ne plus se consacrer qu'à Dieu, s'investissent en réalité dans de petites affaires et « se débrouillent » pour trouver un emploi, même précaire et informel, pour subvenir à la fois à leurs propres besoins et à ceux de la communauté soufie. Cette forme d'encadrement à la fois spirituel et matériel permet de comprendre pourquoi les *shaykh* ont gagné en popularité. Cela est particulièrement vrai pour les cercles *naqshbandi*, où les adeptes se contentent de subvenir à leurs besoins les plus élémentaires ainsi qu'à ceux de leur groupe soufi, sans jamais chercher à s'enrichir parce qu'ils ne se soucient que d'« une richesse spirituelle ». Et le fait que le *shaykh* Hazrat Ibrahim ait un mode de vie extrêmement simple et modeste, qui se situe d'ailleurs bien au-dessous de celui de la moyenne des Ouzbeks du Kazakhstan ou de son Ferghana natal, a vivement contribué au succès et à la renommée de la *tariqa*. Plusieurs familles villageoises du sud du Kazakhstan ont adhéré à son réseau parce que sa manière de vivre, mise à part sa pratique mystique, n'était dans le fond pas très éloignée de leur mode de vie. Si cette situation de pauvreté signifie pour le *shaykh* Hazrat Ibrahim un renoncement aux biens matériels terrestres pour s'accomplir en Dieu, en revanche, pour ces familles villageoises issues des couches sociales les plus vulnérables, elle leur permet de retrouver une dignité et d'être reconnues socialement. L'adhésion à un réseau mystique permet ainsi à des individus de répondre à une situation de difficultés socioéconomiques.

En effet, les couches les plus marginalisées de la population musulmane du pays s'identifient à l'islam pas tant pour exprimer une croyance mais plus pour donner du sens à leur place dans la société

musulmane. Cela est rendu aisé par le fait que les musulmans peuvent à tout moment se réapproprier le sens de la tradition religieuse. Un tel phénomène dépend de la situation faite à l'islam dans l'environnement social et du rôle que lui a assigné l'État. Il est donc aisé pour un musulman de se réclamer de l'islam pour structurer sa vie ou ses rapports avec autrui. Par exemple, lors de l'enquête, une famille rurale n'avait pas les moyens de financer le mariage de son fils, un villageois au chômage âgé de 22 ans, et a eu recours à l'aide du *khalifa* Qurban Ali Ahmad pour organiser la noce. Cette action de charité s'accompagne de l'idée selon laquelle le réseau religieux offre un ordre social plus juste, à ses yeux, que le régime kazakh. Le mode de vie structuré par les différentes règles de vie propres au réseau permet d'intégrer le groupe soufi, qu'on distingue de tous les autres groupes religieux. D'autant plus qu'il est plus commode pour une famille pauvre de faire un mariage en ne se référant qu'à la seule tradition religieuse. Une famille qui a fait un mariage « pour Dieu » est bien vue parce qu'on considère qu'elle a privilégié le caractère « légaliste » du mariage religieux au détriment de la fête du mariage proprement dite.

Un réseau mystique permet de financer le mariage d'une famille indigente. Ce type de mariage est rarement « enregistré » au « bureau des actes de mariage civil », comme le prévoient les dispositions de la Constitution du pays touchant au droit familial. Lorsque l'argent fait défaut pour fêter une noce qui, dans toute l'Asie centrale, doit donner lieu à des dépenses considérables nécessitées par l'échange permanent de cadeaux entre les deux parties, on se tourne alors vers le *shaykh*. Celui-ci accomplira le rite religieux requis et réinterprétera le sens du mariage en lui donnant un caractère sacré. Ce type de mariage rompt avec le mariage ordinaire, traditionnellement fêté de manière ostentatoire avec musique, danse, nourritures abondantes et foule de convives. Il a ici exclusivement une valeur d'aumône : il sert de prétexte à nourrir les membres des deux familles pauvres et les plus nécessiteux de leurs voisins ou de leurs proches. Appelé « islamique », il tend à être de plus en plus pratiqué parce qu'il peut être offert par le *shaykh* et parce que son coût est moindre. En 2003, ce coût ne s'élevait qu'à 50 \$, contre les 4 000 \$ qu'exigeait un mariage ordinaire dans les villages de la région du sud du Kazakhstan.

• ***Le réseau comme refuge des exclus***

La question du financement du mariage des enfants issus de familles indigentes a révélé la capacité d'encadrement de la population musulmane par les groupes religieux. Dans cette perspective, les actions des deux

réseaux mystiques étudiés ici ressemblent à celles des mouvements islamiques contemporains engagés dans une forme de mobilisation pacifique, notamment dans le domaine de la protection sociale. En effet, ils constituent des espaces de solidarité dirigés vers les couches sociales les plus démunies, fournissent un soutien moral et psychologique, et apportent une aide financière pour faire vivre les familles nombreuses, les chômeurs, les ruraux étudiant à la ville, etc. En échange de ces soutiens en tout genre, ces catégories de la population musulmane se rallient aux chefs de groupes religieux, perçus comme de nouveaux « justiciers » de Dieu. Mais on peut se demander si de telles actions sont susceptibles de déboucher sur l'occupation du terrain politique. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que ce fut la stratégie de la confrérie des Frères musulmans égyptiens qui, lors de son apparition en 1928, émergea sur la scène politique après avoir occupé le terrain social<sup>62</sup>.

On peut assimiler les réseaux mystiques du Kazakhstan à des mouvements fondamentalistes piétistes, dont l'action repose avant tout sur une action de prosélytisme pour réislamiser peu à peu les mœurs. Ces réseaux ne semblent pas orienter leurs actions vers une idéologie de combat politico-religieux. Ils mettent plutôt l'accent sur le « retour » à la pratique religieuse en ne se souciant presque exclusivement que du respect des bonnes mœurs musulmanes. Outre leur dimension spirituelle, ils accordent une importance considérable à l'action sociale, à des initiatives de solidarité religieuse sur le terrain avec les plus démunis. De ce fait, ils contribuent à pallier les défaillances de l'État en matière d'encadrement social en parvenant à résoudre les problèmes auxquels sont confrontés les plus démunis. D'une part, il s'agit d'étudiants, originaires pour la plupart des campagnes, à qui ils apportent un soutien pour qu'ils puissent être nourris et logés, poursuivre leurs études et se marier. Et d'autre part, ils se cantonnent à une population musulmane rurale qui subit de plein fouet la crise du monde agricole, où l'introduction des réformes de la terre — consécutive au démantèlement graduel des anciens sovkhozes et kolkhozes au profit d'une privatisation — n'a pas contribué à améliorer son niveau de vie<sup>63</sup>.

Les réseaux mystiques du Kazakhstan constituent par excellence le refuge de jeunes exclus. Ils deviennent des points de ralliement de tous les laissés-pour-compte, tout autant qu'ils sont perçus comme des espaces de spiritualité, de convivialité, de chaleur et de réconfort. Ils suppléent à l'insuffisance du système de protection sociale étatique et aux lieux de rencontre ou aux loisirs en général. Les difficultés socioéconomiques du pays ont fait d'eux le point focal vers lequel converge une jeune population musulmane. Et c'est précisément sur ce terrain de paupérisation, d'échecs,

de vacuité morale, de tensions entre communautés confessionnelles, de frustrations et d'humiliations accumulées que l'islamisme risque de se développer au Kazakhstan.

• ***Vers une orientation politique du réseau ?***

D'une manière générale, l'islam politique s'est manifesté là où des régimes autoritaires s'étaient montrés incapables de répondre aux aspirations sociales des jeunes et n'avaient réservé les projets de modernisation de leurs pays qu'à une poignée de privilégiés, projets dont de ce fait n'avaient profité que des clans liés au pouvoir et à des réseaux de clientélisme ou de corruption. À ce titre, l'Algérie en est une parfaite illustration<sup>64</sup>. Les orientations socioéconomiques et politiques du Kazakhstan sont des facteurs qui ne doivent pas être négligés dans l'apparition et l'essor de groupes religieux, dont certains peuvent glisser vers la radicalisation. Ces orientations socioéconomiques et politiques ont fait apparaître de grandes déceptions et frustrations qui se traduisent souvent en termes de ressentiment.

Ce ressentiment se rencontre particulièrement chez les intellectuels affiliés aux réseaux mystiques étudiés ici. Outre leur capacité à mobiliser parmi les couches sociales les plus défavorisées, ils ont également sensibilisé la « classe moyenne », notamment les villageois qui ont migré de la campagne vers la ville. Parmi ces derniers, on trouve des intellectuels qui ont éprouvé le plus de difficultés à s'adapter aux transformations de la société postsoviétique du Kazakhstan. D'où leur contestation de l'ordre établi, comme le révèlent les propos de l'un d'entre eux, un adepte d'un cercle *naqshbandi* :

« Le communisme est un phénomène conçu par les francs-maçons et les Juifs pour détruire la spiritualité des musulmans, et ce pendant plus de soixante-dix ans (...). Depuis plus de dix ans maintenant, on essaie de faire renaître nos anciennes valeurs spirituelles. Telle est notre tâche. Or il y a une élite de Kazakhs qui ne pense qu'à s'enrichir, à voler et surtout à nous commander, nous exploiter... Cette élite veut nous orienter vers le modèle capitaliste fait d'une vie matérielle. À quoi sert donc cette vie de besoins artificiels dépourvue de toute spiritualité ? Nous n'en avons absolument pas besoin ! Car c'est de Dieu que nous avons besoin ! Et pour cela, notre *shaykh* nous aide. Nos élites kazakhes veulent nous imposer le mode de vie des Américains. Or tout le monde sait que les États-Unis incarnent Satan et que leur modèle mène droit à la débauche, à la drogue et à la prostitution. Mais nous résistons et nous avons pour objectif d'éduquer notre "moi" (*nafs*) satanique pour le

transformer en un bon *nafs*. On veut se débarrasser de ce mauvais *nafs* en éduquant les gens, notamment en leur apprenant à éviter le mal<sup>65</sup>. »

Certains adeptes des réseaux mystiques du Kazakhstan ont le sentiment d'être des victimes d'un complot occidental universel qui, selon eux, serait dirigé contre l'ensemble de la communauté musulmane (*Umma*). C'est ce qui explique le ton agressif et xénophobe des propos tenus par certains d'entre eux, qui estiment que leur régime participe également à ce complot. Plusieurs musulmans de la région, notamment les sympathisants du HTI, considèrent que leurs dirigeants incarnent le « mal absolu » en raison de leur rapprochement avec les États-Unis. Dans leurs représentations collectives, ce pays représente l'arrogance occidentale et une arme d'oppression du monde musulman. De même que, pour eux, les Juifs incarnent la répression menée par l'armée israélienne contre les Palestiniens<sup>66</sup>, répression associée à celle qu'eux subissent chez eux.

Mais c'est également l'opinion d'autres musulmans centre-asiatiques qui, bien qu'ils n'appartiennent pas à un groupe politico-religieux, sont désormais devenus familiers des notions de *da'wa* (l'Appel), de *jihad*, de martyr (*shahid*), de l'*Umma*, de l'État islamique, de la dichotomie entre « territoire de l'islam » (*dar al-islam*) et « territoire de la mécréance » (*dar al-kufr*), autant de concepts que l'on croyait appartenir au Moyen Âge et qui ont été récemment ravivés par la nébuleuse Al-Qaïda<sup>67</sup>. Ces notions se rencontrent essentiellement dans les ouvrages et tracts du HTI édités dans les diverses langues d'Asie centrale (russe, kazakh, kirghiz, ouzbek, tadjik) et sont diffusées à travers une abondante littérature produite, parfois, avec le soutien de puissances islamiques extérieures et destinées à tous les musulmans de l'ancienne URSS, perçus comme de potentiels activistes.

Comme dans le Kirghizistan et le Tadjikistan voisins, le régime de Nursultan Nazarbaev a entamé un dialogue avec les militants du HTI en les invitant à discuter autour d'une table ronde en 2005<sup>68</sup>. Plusieurs jeunes musulmans se tournent vers les cellules clandestines de cette organisation « par curiosité », pour reprendre leur terme. Ils sont attirés en premier lieu par la littérature religieuse qui y est proposée et qui fait largement défaut dans les espaces religieux officiels.

Il convient de rappeler que les musulmans centre-asiatiques ont commencé à organiser leur vie religieuse entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, période où ils recherchaient des vecteurs de la régulation de leur foi en dehors des institutions religieuses relevant de l'État. Ainsi, tous les groupes et organisations religieux, qu'ils soient islamiques ou

### *Les réseaux mystiques au Kazakhstan : entre dhikr et militantisme ?*

non, tendent à structurer leur vie religieuse en dehors de l'institutionnel. Le fait de devenir croyant pratiquant est une démarche individuelle, et s'exprime dans n'importe quel groupe religieux où sont reflétées les interrogations sur son croire lié à une vision « légaliste » de ses actes ou de sa quête de « vérité » religieuse. En effet, combien de fois n'avons-nous pas été témoin d'une sorte de « *zapping* » spirituel en entendant les propos suivants :

« Avant d'être un élève du *shaykh*, j'étais au HTI. »

« Dieu, je l'ai longtemps cherché. Je suis allé chez les Russes orthodoxes, chez les Krishna, puis j'ai tout simplement suivi des cours à la *madrassa* d'Almaty. Et c'est finalement dans l'islam que je l'ai trouvé grâce à notre *shaykh* ... »

« Avant d'être dans la confrérie soufie, j'étais *wahhabi*. J'ai étudié dans une *madrassa* du Ferghana mais je me suis rendu compte qu'on ne pouvait être au plus proche de Dieu qu'en suivant l'enseignement de mon *shaykh* ! »

Ceux qui aspirent à pratiquer une religion et les musulmans qui se réclament d'un courant spécifique de l'islam (DSMK, l'islam des *tariqa*) côtoient toutes sortes de militants radicaux qui peuvent élire domicile dans les mosquées officielles de quartier, comme les membres du *Tabligh* ou du HTI. En général, les responsables et imams de ces mosquées ne leur en interdisent pas l'accès parce qu'ils considèrent que les maisons de Dieu « sont ouvertes à tous ». D'ailleurs, certains imams de ces mosquées avaient eux-mêmes un discours très conservateur, voire radical, et bien qu'ils se soient opposés au culte des saints et aux *tariqa*, ils manifestaient leur soumission à l'autorité religieuse de la DSMK. D'autant plus que dans le cadre de la coopération religieuse du pays, ils sont amenés à rencontrer des représentants de pays musulmans véhiculant eux-mêmes un islam rigoriste, comme par exemple l'Arabie saoudite.

L'essor de la popularité des réseaux mystiques dans le sud du Kazakhstan est lié à plusieurs facteurs. Les plus pertinents d'entre eux renvoient à la faiblesse des partis et des forces politiques démocratiques. Même si, depuis son indépendance, le Kazakhstan n'a pas connu de véritable parti politico-religieux, les forces religieuses n'ont pas cherché à s'insérer dans la vie politique par le biais de la prédication religieuse en raison du renforcement du contrôle religieux dans toutes les sphères de la société



musulmane par le pouvoir étatique. Les forces religieuses qui émergent sur la scène publique peuvent difficilement prétendre à incarner un parti politique. Elles ressemblent à des groupes et des mouvements qui se présentent comme une alternative à la création de partis politico-religieux proprement dits, en attirant les couches de la société qui ne se reconnaissent pas dans les partis politiques existants tout en ne se satisfaisant pas du rôle traditionnel joué par l'institution religieuse (DSMK). D'où le souci constant des réseaux mystiques d'affirmer la primauté de leur rôle religieux au-delà de leur rôle politique et social. Mais, en réalité, ils ont un rôle social considérable et c'est bien ce qui pourrait les mettre en compétition avec le pouvoir politique.

Les réseaux mystiques du Kazakhstan cherchent à se doter d'une légitimité fondée sur deux traditions soufies centre-asiatiques, l'une *yasawi*, l'autre *naqshbandi*, au sein desquelles la dimension spirituelle occupe une place centrale par opposition à la légitimité de la DSMK, dont se prévaut le régime kazakh. Dans les conditions actuelles de lutte contre l'« extrémisme religieux », de surveillance des activités religieuses et des restrictions politiques imposées aux individus par la loi sur l'organisation des partis qui interdit toute organisation politique fondée sur une base religieuse, on conçoit qu'il n'est pas question pour ces réseaux de former une véritable opposition organisée et capable de contester le régime sur le terrain de la légitimité religieuse.

Il convient d'ajouter que les deux *shaykh* étudiés ici font l'objet d'une surveillance accrue. L'un a été arrêté puis libéré par les autorités de l'Ouzbékistan à la suite des attentats de Tachkent de 1999. L'autre a été également arrêté la même année à la suite de la ferveur religieuse de la mosquée de Karasu, située à la périphérie d'Almaty et que l'on tenait pour un foyer d'effervescence *wahhabi*. D'autant que le régime kazakh voit d'un mauvais œil le regain de la *tariqa yasawi* par un *shaykh* kazakh certes originaire de l'actuel Kazakhstan mais qui, en Afghanistan, avait été proche du *Hizb-i islami* pendant les années de guerre, consécutives à l'invasion soviétique. Redoutant de nouvelles persécutions et concurrencés par l'action d'autres groupements religieux actifs et clandestins, les chefs des réseaux mystiques ont besoin d'une reconnaissance légale. L'un l'a obtenue... mais a récemment vu ses activités décliner sous la pression des autorités. L'autre ne l'obtiendra sans doute qu'à la seule condition de ne pas entrer en conflit avec le pouvoir politique. C'est pourquoi tous deux déclarent que leurs groupes sont apolitiques et insistent davantage sur leur rôle d'agents de spiritualité dans les milieux ruraux ou les centres urbains touchés par de

sérieux problèmes socioéconomiques, lieux où les autorités ont bien du mal à contrôler la jeunesse. Dans ces conditions, on peut comprendre pourquoi le régime kazakh envie aux maîtres l'obéissance de leurs disciples et leur charisme.

Les deux réseaux mystiques du Kazakhstan se sont développés dans des sociétés où l'exode rural continue à se renforcer, où les périphéries urbaines regorgent de ruraux, où le chômage s'aggrave en touchant des jeunes diplômés et où les relations sociales villageoises tendent à se déstructurer. Ils ne reconnaissent pas les autres groupes religieux musulmans et n'entendent pas se constituer en parti politique. Pourtant, ils ont bien une base à caractère de mouvement social qui investit peu à peu la société musulmane du Kazakhstan, se renforçant par leurs capacités à recruter le plus grand nombre de déclassés pour peu à peu assurer la mise en œuvre d'un projet de société musulmane idéale. Ils s'appuient sur un discours religieux fondé sur la croyance selon laquelle il est nécessaire de transformer l'individu en un croyant pratiquant le *dhikr*, condition préalable à la réorganisation globale de la société musulmane du Kazakhstan. Ils présentent les mêmes caractéristiques que les mouvements islamiques contemporains prônant un prosélytisme pacifique, même s'ils renvoient tous deux à l'histoire de l'islam en Asie centrale.

Le réseau mystique *naqshbandi* du *shaykh* Hazrat Ibrahim se distingue par une discipline extrêmement rigoureuse. Certains de ses membres entendent mener, à l'image du Prophète Muhammad, une vie d'exil intérieur en rompant avec un environnement laïc. C'est pourquoi ils se constituent en petites communautés villageoises « pures », se situant ainsi en retrait de la société, qu'ils combattent d'une manière non frontale. Ils la combattent parce qu'elle symbolise encore le soviétisme incarné par la mixité au sein de l'espace public, la laïcité dont se réclame l'État indépendant et l'augmentation de fléaux de société (chômage, pauvreté, commerce du corps, corruption).

Le Kazakhstan est affecté par l'activité de divers courants islamiques transnationaux qui rivalisent les uns avec les autres, d'autant qu'ils sont plus ou moins soutenus par divers pays musulmans extérieurs et plusieurs organisations islamiques internationales. Toutes les mouvances et tendances de l'islam contemporain sont représentées sur la scène kazakhe ou centre-asiatique. En dépit de ces influences islamiques extérieures, on ne saurait cependant sous-estimer le rôle des traditions islamiques locales qui, dans un contexte de crise généralisée, resurgissent avec vitalité. En témoignent les activités des réseaux mystiques qui

prônent un retour aux sources de l'islam centre-asiatique. Ces réseaux mystiques proposent en effet un modèle de société musulmane spécifiquement centre-asiatique. C'est bien l'identité musulmane centre-asiatique qui est mise en avant, et non celle référant à l'*Umma* prônée par le HTI, parti né sur une terre arabe et ayant une portée universelle. Et toute la question est de savoir si une nouvelle génération de musulmans centre-asiatiques formée par des *shaykh* charismatiques parviendra ou non, au nom d'une fidélité à l'esprit des fraternités mystiques apparues à l'époque médiévale, à imposer la loi religieuse dans tous les domaines de la vie en opérant ainsi un véritable passage au politique.

#### NOTES

1. Annemarie SCHIMMEL, *Le Soufisme ou les Dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Éd. du Cerf, 1996.
2. Thierry ZARCON, « Soufis d'Asie centrale au Tibet aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », *Cahiers d'Asie centrale*, « Routes du commerce, route des idées », 1-2 (1996), p. 328.
3. Annemarie SCHIMMEL, 1996, p. 448-449.
4. Leïla BABES, *L'Islam intérieur, Passion et Désenchantement*, Beyrouth, Al-Bouraq, p. 192.
5. Il s'agit ici du *jihad* dit mineur, compris dans le sens de l'« effort de guerre » et non du *jihad* majeur désignant, lui, l'« effort intérieur ». Sur ce concept, voir Abderrahim LAMCHICHI, « Islam(s) et islamisme(s) à l'épreuve de la violence et de la guerre », in H. Lelièvre (dir.), *Terrorisme : questions*, Bruxelles, Complexe, 2004, p. 74-81.
6. Bahtiyar BABADŽANOV, « K voprosu o vosprijatii statusa sufijskogo šajha (na primere Xvadža Ahrara) » [De la question de la perception du *shaykh* soufi (selon l'exemple de Khwaja Ahrar)], in A.V. Sedov, I.M. Smiljanskaja (dir.), *Arabia Vitalis, Arabskij Vostok, Islam, Drevnjaja Aravija*, Moscou, Institut Vostokovedenija RAN, Fakul'tet mirovoj politiki MGU, Institut stran Azii i Afriki, 2005, p. 178.
7. Bahtiyar BABADŽANOV, « Vozroždenie dejatel'nosti sufijskih grupp » [Le renouveau des activités des groupes soufis], in A.A. Hismatulin (dir.), *Sufizm v Central'noj Azii (zarubežnye issledovanija), Sb. Statej pamjati Fritca Majera (1912-1998)*, Saint-Pétersbourg, Sankt-Petersburskogo gosudarstvennogo universiteta, 2001, p. 344.
8. E.S. KUANDYKOV, « Religioznyj ekstremizm — ugroza na styke vekov » [L'extrémisme religieux : une menace au tournant des siècles], in *Stabil'nost' i bezopasnost' Kazahstana na styke vekov*, Astana, 2000, p. 194-198, cité par Sabit ŽUSUPOV, « Islam v Kazahstane : prošloe, nastojaščee, buduščee vo vzaimootnošnjah gosudarstva i religii » [L'islam au Kazakhstan : passé, présent et futur dans les relations entre État et religion], in A. Malenšenko, M.B. Olcott (dir.),

---

*Islam na postsovetском prostranstve : vzgljad iznutri*, Moscou, Art-Biznes-Centr, p. 122.

9. Cet article est tiré d'une étude réalisée en 2003 et portant sur l'analyse des risques d'explosion sociale chez les jeunes musulmans du Kazakhstan. À cet effet, j'exprime ma gratitude à MM. Olivier Roy (CNRS) et Christophe Jaffrelot (CÉRI), qui ont soutenu cette étude.

10. L'ordre dit *husayni* est une des nombreuses ramifications de la Naqshbandiyya qui a pu poursuivre ses activités religieuses à l'époque soviétique. Un de ses *shaykh*, Abd al-Vahid Turkestani (m. 1940 ou 1941), plus souvent appelé Khalifa-yi Ishan-Baba, était originaire du village kazakh de Kush-Ata (district de Turkestan, région du sud du Kazakhstan). Il désigna comme héritier (*khalifa*) Abdallah-Qari, qui fut son élève pendant près de trente-trois ans. Arrêté à plusieurs reprises par le NKVD, il fut libéré en s'engageant à ne pas former de nouveaux disciples. Malgré cela, avant de mourir en 1976, il parvint à dispenser son enseignement auprès de nombreux élèves (*murid*) des Républiques fédérées soviétiques du Kazakhstan, de l'Ouzbékistan et du Tadjikistan. À ce sujet, voir : Bahtijar BABADŽANOV, 2001, p. 344-345.

11. Bakhtijar BABADŽANOV, « On the history of the Naqshbandiyya Muğaddidiyya in Central Mâwâ-'annahr in the late 18th and early 19th centuries », in M. Kemper, A. Von Kügelgen, D. Yermakov (eds.), *Muslim Culture in Russia and Central Asia from the 18th to the early 20th centuries*, Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1996, p. 400.

12. Chez les Kazakhs, l'islam s'est introduit à une période relativement récente, notamment à partir du X<sup>e</sup> siècle, puis s'est développé grâce à l'action de prédicateurs *naqshbandi* et *yasawi* entre les XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Voir à ce sujet : Peter B. GOLDEN, « The Karakhanids and Early Islam », in D. Sinor (ed.), *The Cambridge History of Early Inner Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 343-346. Par ailleurs, certaines tribus kazakhes ne furent islamisées qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et ce grâce aux efforts de mollahs tatars venus de la Volga. Voir à ce sujet : A.Š. NURMANOVA, « K istorii musul'manskogo obrazovanija v Kazahstane » [De l'histoire de l'éducation musulmane au Kazakhstan], *Shygys*, 1 (2005), p. 192.

13. Les liens entre religion et psychologie ont été soulignés par Françoise Champion dans l'évolution des réseaux mystiques ésotériques et du catholicisme français. Celle-ci montre comment le New Age et le renouveau catholique ont opéré un glissement vers la dimension psychologique, permettant ainsi aux fidèles de concilier foi et bien-être. Voir son article : Françoise CHAMPION, « La religion n'est plus ce qu'elle était », *Revue du Mauss*, « Qu'est-ce que le religieux ? Religion et Politique », 22 (2003), p. 176-178.

14. *Ibid.*

15. Le Kazakhstan, pays de plus de 14 millions d'habitants, est multiconfessionnel. L'islam et l'Église orthodoxe russe prédominent largement mais l'Église protestante, l'Église catholique, le judaïsme, le bouddhisme, tout comme une multitude de sectes et de mouvements religieux, sont également représentés. Voir : Y.F. TRIFOMOV, *Religija v Kazahstane* [La Religion au Kazakhstan], Almaty, Adiletpres, 1996.

- 
16. Faute d'enquêtes sociologiques, nous nous sommes référés à une étude réalisée par une ONG et portant sur l'impact des organisations religieuses sur les jeunes ; celle-ci a dégagé trois problèmes majeurs préoccupant 1500 étudiants interrogés en 2003 : la cherté des biens de consommation et des services (46,9 %), le chômage (45,6 %) et le bas niveau des revenus de leurs parents (44, 8 %). Voir : *Center for Humanitarian Research, Impact of Religious Organizations on Kazakhstani Youth*, Almaty, Republic of Kazakhstan, 2003, p. 41-42.
17. L'installation de la population russe orthodoxe dans les régions steppiques est liée à la conquête coloniale, qui eut lieu entre les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, même si les populations nomades n'étaient pas nécessairement toutes islamisées et s'il y eut des vagues de christianisation des steppes bien avant cette conquête coloniale russe. Voir à ce sujet : G. SITNJASKIJ, « Xristianstvo v stepnoj Evrazii : primenim li istoričeskij opyt ? » [Le christianisme dans la steppe de l'Eurasie : peut-on appliquer l'expérience historique ?], *Central'naja Azija i kul'tura mira*, 1-2/12-13 (2002), p. 40-49.
18. L'indépendance du Kazakhstan a favorisé l'introduction de « nouvelles religions » (Conscience des Krichnas, Bahaïs, Ahmadiyya, etc.), dont certaines sont assimilées à des mouvements sectaires et qui étaient étrangères au pays à l'époque du Kazakhstan soviétique. Si les prédicateurs musulmans étrangers orientent exclusivement leur influence vers les diverses populations musulmanes, en revanche l'action des missionnaires de toutes les autres Églises et religions est prosélyte s'adresse à toutes les populations du pays.
19. Sur l'imitation du modèle prophétique dans la sainteté, voir : Michel CHODKIEVICZ, *Le Sceau des saints : prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi*, Paris, Gallimard, 1986.
20. On compte près de 136 groupes ethnoculturels dans l'actuel Kazakhstan. Sur l'histoire du peuplement de ces divers groupes ethnoculturels, voir : N. MASANOV (dir.), *Istorija Kazahstana, narody i kul'tury* [Histoire du Kazakhstan, peuples et cultures], Almaty, OSI, 2000 ; N. MASANOV, E. KARIN, A. ŠEBOTAREV, N. OKA, *The Nationalities Question in Post-Soviet Kazakhstan*, Chiba, Institute of Developing Economies, 2002.
21. Le sunnisme de l'école théologique *hanafi* domine dans toute l'Asie centrale mais au Kazakhstan on trouve également des sunnites de rite shafi'ite, représentés en partie par des populations originaires du Caucase déportées par Staline, et des shi'ite duodécimains (Azéris).
22. Notons l'importance d'une origine arabe chez les lignées kazakhs dans ces récits et légendes. Voir à ce sujet : Aširbek MUMINOV, « Kazahskie hodži (nekotorye predvaritel'nye svedenija) » [Les *Khawaja* kazakhs (témoignages préliminaires)], *Shygys*, 1 (2004), p. 229-235.
23. Sur le rôle de la mémoire dans la conversion à l'islam chez les Kazakhs, voir : Devin DE WEESE, *Izlamization and Native Religion in the Golden Horde, Baba Tükles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*, Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1994.
24. Conformément à une tradition soviétique en matière de législation religieuse, la Constitution du Kazakhstan indépendant (1995) stipule que l'« Église est séparée de l'État » mais, paradoxalement, l'islam dispose d'un statut officiel, tout comme les autres religions reconnues dans le pays (christianisme, judaïsme, bouddhisme).

Ainsi, « On garantit aux citoyens de la république la liberté de conscience, le droit de définir eux-mêmes leur relation à la religion, de pratiquer soit l'une d'entre elles, soit de n'en pratiquer aucune, de diffuser une conviction liée à la relation avec la religion et d'agir conformément à elle. » Cité dans : *Konstitucija Respubliki Kazahstan, prinjata na respublikanskom referendumu 30 avgusta 1995* [La Constitution du Kazakhstan adoptée au référendum républicain du 30 août 1995], 2003, p. 12.

25. Alma K. SULTANGALIEVA, *Islam v Kazahstane : istorija, ètničnost' i obščestvo* [L'islam au Kazakhstan : histoire, ethnicité et société], Almaty, Kazahstanskij institut strategičeskikh issledovanij pri prezidente Respubliki Kazahstan, 1998, p. 62.

26. *Ibid.*, p. 50-51.

27. Sur l'histoire de l'islam kazakh, voir : A.M. NURGALIEVA, *Očerki po istorii islama v Kazahstane* [Essai sur l'histoire de l'islam au Kazakhstan], Almaty, Dajk-Press, 2005.

28. Se reporter à l'une de ses interviews figurant dans : « Gumanizm islama, Derbisali Absattar Hadži » [Humanisme et islam : Derbisali Abssattar Hajji], *Evracija*, 2 (2001), p. 43-47.

29. Alexandre BENNIGSEN, « La stratégie islamique du Kremlin », *Politique internationale*, 34 (1986-1987), p. 53-64.

30. Entretien personnel, Almaty, août 2003.

31. Cette influence aura été de courte durée, notamment pour l'Ouzbékistan, qui avait rejoint la coalition américaine au lendemain des attaques du 11 septembre 2001 à New York en dénonçant les activités du MIO qui s'était allié aux talibans. À la suite des événements d'Andijan du 13 mai 2005, Tachkent et Washington ont rompu leurs relations diplomatiques le 31 juillet 2005.

32. Tract non daté confisqué par la police et lu dans une mosquée de Kentau lors de l'enquête.

33. Tout comme les pays de l'Asie centrale, la Chine a fait de la lutte contre le terrorisme international un instrument de sa politique appliquée envers les activités des forces contestatrices islamiques jugées antigouvernementales, notamment dans le Xinjiang. Sur les relations entre l'Asie centrale et la Chine, voir : Martha Brill OLCOTT, *Central Asia and China*, Londres, Royal Institute of International Affairs, 2000.

34. Le rôle de la Yasawiyya dans la formation du fait ethnique des Kazakhs et des Ouzbeks a été déterminant, comme le montre la thèse de : Z.Z. ŽANDARBEK, « Jasavija i ètničeskaja istorija naselenija Dašt-i Kipčaka » [La Yassawiyya et l'histoire ethnique des populations du Dasht-i Qiptchaq], in S.N. Abašin, V.O. Bobrovnikov (dir.), *Kul't svjatyh i sufizm v Srednej Azii i Kavkaze*, Moscou, Vostočnaja literatura, 2003, p. 326-335.

35. Bahtijar BABADŽANOV, 2001, p. 331-355.

36. Bakhtiyar BABAJANOV, « Le renouveau des communautés soufies en Ouzbékistan », *Cahiers d'Asie centrale*, « Boukhara-la-Noble », 5-6 (1998), p. 290.

37. Bahtijar BABADŽANOV, 1996, p. 400-402.

38. Entretien personnel avec le *shaykh* Ibrahim Hazrat, Kokand, juillet 2006.

39. Sur le *dhikr nasqshbandi*, voir : Jürgen PAUL, « Influences indiennes sur la naqshbandiyya ? », *Cahiers d'Asie centrale*, « Routes du commerce, route des

- 
- idées », 1-2 (1996), p. 210-211 ; *Doctrine and Organization, The Khwājagān/Naqshbandīya in the First Generation after Bahā'uddīn*, Anor, Berlin, Das Arabische Buch, (1) 1998.
40. Bahtijar BABADŽANOV, « Ibrahim-hazrat » [Ibrahim-Hazrat], in *Islam na teritorii byvšej Rossijskoj imperii, Ėnciklopedičeskij slovar'*. Moscou, Vostočnja literatura, t. 2, 1999, p. 38.
41. En dialoguant avec ces imams, il cherchait à réfuter les accusations de ses adversaires *wahhabi*, qui avaient ouvertement déclaré leur hostilité au soufisme. Cité par : Bahtijar BABADŽANOV, 1999, p. 39.
42. Entretien personnel avec le *khalifa* Qurban Ali Ahmad, Taraz, août 2003.
43. *Ibid.*
44. Les informations relatives au *shaykh* Ismatullah Maqsum et sa *tariqa* proviennent des entretiens effectués avec lui à Almaty durant notre enquête. Voir également son ouvrage écrit en kazakh : Islamtulla MAQSUM, *Žariya kikiridin deleli* [Notre *dhikr jahr*], Almaty, Alaš, 2006.
45. Entretien personnel avec l'historien kazakh Zikiriya Jandarbek, spécialiste de la Yasawiyya, Almaty, mai 2006.
46. Entretien personnel avec Rashid Nututchev, Alma-Ata, août 1993.
47. Interview accordée à : Ž. AMIRBEKOVA, « Islam protiv islama » [L'islam contre l'islam], *Megapolis*, 30-05-2005. Cette interview a valu un procès à Murat Telibekov, ainsi qu'au journal. Il a été condamné par un tribunal d'Almaty à verser une amende d'environ 400 \$ et a dû présenter ses excuses à la DSMK. Entretien personnel avec Murat Telibekov, Almaty, août 2006.
48. Entretien personnel, Sayram, août 2003.
49. Olivier ROY souligne que ce qu'il appelle les néo-confréries fonctionne sur le modèle des sectes modernes. Voir son ouvrage : *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002, p. 126-131.
50. Plusieurs techniques liées aux *dhikr naqshbandi* se retrouvent dans les méthodes du yoga indien. Voir à ce sujet : Jürgen PAUL, 1-2 (1996), p. 203-217 ; Thierry ZARCONE, 1-2 (1996), p. 328.
51. Bahtijar BABADŽANOV, 2001, p. 179.
52. Phrase prononcée par un jeune fidèle du *shaykh* Ismatullah Maqsum. Entretien personnel, Almaty, août 2003.
53. Les jeunes Kazakhs qui se mettent à pratiquer renoncent consciemment ou inconsciemment à leurs marqueurs identitaires russes. Sur ces processus de recomposition identitaire basée sur l'islam, voir : Alima BISSENOVA, « Central Asian Encounters of the Middle East : Nationalism, Islam and Post-Coloniality in al-Azhar », *Central Eurasian Studies Review*, 4-1 (2005), p. 39-44.
54. Observation personnelle dans la ville de Taraz (ancienne Jambul), août 2003.
55. Bahtijar BABADŽANOV, « Husajnijja » [La *husayniyya*], in *Islam na teritorii byvšej Rossiskoj imperii...*, t. 2, 1999, p. 99.
56. Entretien personnel, Almaty, août 2003.
57. Entretien personnel, village de Langar (district de Tchimkent), août 2003.
58. Conformément à un principe *naqshbandi*, il est recommandé de s'isoler. Voir à ce sujet : Bahtijar BABADŽANOV, 2001, p. 349.
59. Ce sont en fait leurs épouses qui se chargent de trouver des femmes à marier. Dans toutes les communautés religieuses d'Asie centrale, il existe de véritables

---

réseaux de candidats au mariage dirigés par des femmes. Au sein même du HTI, des unions peuvent être « arrangées » pour les détenus hizbistes. À cet effet, de pieuses femmes, mais pas forcément membres de ce parti, sélectionnent des candidates pour ces détenus : le mariage a lieu en prison avec l'aval des autorités, qui facilitent l'organisation de la cérémonie religieuse et de la nuit de noces. Ces mariages revêtent un caractère sacré, étant entendu que l'on « se marie pour Dieu ».

60. Olivier ROY, *L'Échec de l'islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 107-113.

61. Du point de vue de la sociologie religieuse, ces *shaykh* peuvent être classés dans la catégorie des fondamentalistes dans le sens où l'entend Olivier Roy. Ils favorisent une réislamisation en insistant sur la foi, la pratique, la piété, les mœurs, l'application de la *shari'a*, autant d'actions qui participent de la valorisation de soi plus que de l'occupation du terrain politique en tant que tel. Voir ses deux ouvrages : Olivier ROY : 1992 ; 2002.

62. Mustapha HALA, « La résistible ascension du courant islamiste en Égypte », *Confluences-Méditerranée*, « Géopolitique des mouvements islamistes », 12 (1994), p. 99-109.

63. C'est ce qu'a montré notre étude de 2003 également orientée vers les effets des réformes agraires sur les ménages ruraux du Kazakhstan.

64. Luis MARTINEZ, *La Guerre civile en Algérie*, Paris, Karthala, 1998.

65. Entretien personnel, Almaty, août 2003.

66. C'est aussi vrai pour d'autres communautés musulmanes de l'espace européen. Voir : Farhad KHOSROKHAVAR, « Existe-t-il une opinion publique musulmane en France ? », in M. Wieviorka (dir.), *L'Avenir de l'islam en France et en Europe*, Paris, Balland, 2003, p. 70.

67. Ce système de valeurs doctrinales propres à l'« islamisme jihadiste contemporain » a été analysé par G. KEPEL et J.-P. MILELLI, *Al-Qaida dans le texte. Écrits d'Oussama ben Laden, Abdallah Azzam, Ayman al-Zawahiri et Abou Moussab al-Zarqawi*, Paris, PUF, 2005.

68. Entretien personnel avec le chercheur kazakh Nurlan Alniazov, Almaty, août 2006.